

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/304626159>

Pensamiento crítico desde el diálogo epistémico intercultural

Chapter · December 2015

CITATIONS

0

READS

2,822

1 author:



[Luis Alberto Herrera Montero](#)

Universidad de Cuenca

41 PUBLICATIONS 87 CITATIONS

SEE PROFILE



BIBLIOTECA LATINOAMERICANA
EN SUBJETIVIDADES POLÍTICAS

Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Álvaro Díaz Gómez

Pablo Vommoro

Compiladores





BIBLIOTECA LATINOAMERICANA
DE SUBJETIVIDADES POLÍTICAS

Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Álvaro Díaz Gómez

Pablo Vommaro

Compiladores



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

DES
DOCTORADO EN
ESTUDIOS SOCIALES



CLACSO

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Pensamientos críticos contemporáneos : análisis desde Latinoamérica /

Claudia Luz Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez, Pablo Vommaro, compiladores.

-- 1a. ed. -- Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas : Clacso, 2015.

p. -- (Biblioteca latinoamericana de subjetividades políticas)

ISBN 978-958-20-1195-6

1. Pensamiento crítico - Ensayos conferencias, etc. 2. Filosofía Latinoamericana - Ensayos, conferencias, etc. I. Piedrahita Echandía, Claudia Luz, comp. II. Díaz Gómez, Álvaro, comp. III. Vommaro, Pablo, comp. IV. Serie

CDD: 153.42 ed. 20

CO-BoBN- a973376

Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica
Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas

- © Autores y autoras de los textos compilados
- © Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

Libro ISBN: 978-958-20-1195-6

Primera Edición: año 2015

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Dr. Carlos Javier Mosquera Suárez

Vicerrector Académico: Dr. Giovanni Rodrigo Bermúdez Bohórquez

Vicerrector Administrativo: Dr. Vladimir Salazar Arévalo

Decano Facultad de Ciencias y Educación: Dr. Mario Montoya Castillo

Directora Doctorado en Estudios Sociales : Dra. Claudia Luz Piedrahita Echandía



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

Secretario Ejecutivo: Pablo Gentili – Secretario Ejecutivo de CLACSO

Directora Académica: Fernanda Saforcada

Programa Grupos de Trabajo

Coordinador: Pablo Vommaro

Asistentes: Rodolfo Gómez y Valentina Vélez

Área de Acceso Abierto al Conocimiento y Difusión


Responsable Editorial: Lucas Sablich

Director de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

EEUU 1168 | C1101 AAX Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | e-mail clacso@clacso.edu.ar | web www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)  **Asdi**

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Comité Editorial

Claudia Luz Piedrahita Echandía: Universidad Distrital, Colombia

Luis Alberto Herrera Montero: Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Andrés Fernando Castiblanco Roldán: Universidad Distrital, Colombia

Adrián Serna Dimas: Universidad Distrital, Colombia

Álvaro Díaz Gómez: Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

Andrea Bonvillani: Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Nuria Romo Avilés: Universidad de Granada, España

Antonio Marmolejo Oña: Universidad de Málaga, España

Comité Científico

Jesús Martín Barbero: Universidad del Valle, Colombia

Fernando González Rey: Universidad de Brasilia, Brasil

Pablo Vommaro: CLACSO, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Germán Muñoz: Universidad de Manizales, Colombia

François Joutard: Universidad Católica de Lovaina

Axel Didriksson: Universidad Nacional de México, Red GUNI

Eduardo Alfonso Rueda Barrera: Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Sara Victoria Alvarado: CLACSO, CINDE y Universidad de Manizales, Colombia

Edición: Cooperativa Editorial Magisterio

Diseño y diagramación: Hernán Mauricio Suárez Acosta

Impresión:

Impreso en Colombia

Contenido

Palabras de apertura a modo de prólogo <i>Pablo Vommaro</i>	7
Pensamiento crítico y subjetividades en resistencia <i>Oscar Useche Aldana</i>	17
Cartografías de los pensamientos críticos contemporáneos: una mirada desde Razmig Keucheyan y Göran Therborn <i>Claudia Luz Piedrahita Echandía</i>	35
Pensamiento crítico desde el diálogo epistémico intercultural <i>Luis Alberto Herrera Montero</i>	59
La conflictiva relación entre subjetivación e institucionalidad: la subjetividad vulnerada <i>Jorge Vergara Estévez</i>	77
Pensar los sentimientos, sentir los pensamientos. Sentipensando la experiencia subjetiva <i>Andrea Bonvillani</i>	97
Notas para pensar la subjetividad política femenina en clave de pensamiento crítico <i>Álvaro Díaz Gómez - Juan Sebastián Díaz Arboleda</i>	113
Contribuciones a los debates sobre justicia social desde las educaciones. Reflexiones críticas <i>María Cristina Martínez Pineda - Carolina Soler Martín Faustino Peña Rodríguez</i>	123

Entre linternas viajeras y barcos de papel: las revistas del exilio chileno y su lugar en la configuración de subjetividades <i>Martha Cecilia Herrera - Carol Pertuz Bedoya</i>	143
El pensamiento crítico como condición de creación de otros mundos posibles en América Latina <i>Jairo Hernando Gómez Esteban</i>	161
Subjetividades políticas y emergencia de ciudadanos globales <i>Willy Soto Acosta</i>	177
Ciencias Sociales y modos de subjetivación. La necesidad de un pensamiento propio para transformar subalternidades <i>Ariel Gómez Gómez</i>	189
La crítica como actitud metodológica para abordar las subjetividades: problematización, eventualización y ficcionalización <i>Jorge Eliécer Martínez Posada</i>	203
Elementos críticos en la transición tecnológica de la experiencia y el relato urbano <i>Andrés Fernando Castiblanco Roldán</i>	215
Una teoría crítica desde “el potencial no incluido por la modernidad” <i>Wilmer Villa Amaya - Ernell Villa Amaya</i>	237



Palabras de apertura a modo de prólogo

Pablo Vommaro

Encarar la escritura del prólogo de un libro es siempre una invitación y un desafío. El desafío se redobla en este caso ya que la obra que estoy prologando está escrita por colegas con los que comparto diversos espacios de trabajo e intercambio desde hace años. En efecto, este libro es fruto de un trabajo colectivo y parte de una apuesta intelectual que no se reduce a cuestiones individuales o simplemente académicas. Sin duda, a los compiladores y autores de esta obra los mueve el interés científico para la ampliación, profundización y consolidación de los estudios acerca de las subjetividades, los procesos de subjetivación y el pensamiento crítico. Pero sobre todo, este trabajo tiene un valor político insoslayable que nos llama a no olvidar que nuestras investigaciones tienen que aportar también a construir los caminos para encontrar las formas contemporáneas de transformación de nuestras sociedades desde lugares de actuación localizados y singulares.

La salida de un libro, además, es siempre motivo de celebración y más cuando se trata de uno que recoge investigaciones situadas que nos ayudan a acercarnos a muchas de las principales problemáticas de las subjetividades y el pensamiento crítico hoy. Asimismo, es merecedor de festejos que estemos ante la publicación del tercer tomo de la Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas, que editó su dos primeros libros en 2012 y 2013. No podemos dudar, entonces, en alimentar la continuidad de un proyecto innovador y desafiante, que se juega por lo colectivo, por la exploración de los márgenes del pensamiento, por las fronteras de los saberes y por las fugas y devenires que contribuyen a sustraernos de lo hegemónico, de lo dominante, para aportar a desplegar potencias y fortalecer búsquedas que no por inciertas son menos fecundas y disruptivas.



Es por todo esto –y por muchas más razones que nutrieron los afectos e intercambios fecundos que forjamos con la mayoría de los autores de este trabajo– que acepté con honor la invitación a escribir las palabras que servirán de prólogo a este libro.

Decíamos que este libro es fruto de un trabajo intelectual colectivo y de una apuesta política sistemática, que se sostiene en el tiempo. En efecto, la Red Latinoamericana de Subjetividades Políticas que integran los autores de esta obra nació hace pocos años y en este corto tiempo desplegó un trabajo fructífero, riguroso, de calidad y comprometido. Así, muestra en la práctica que compromiso y calidad no están reñidos. Al contrario, todo trabajo científico riguroso requiere de compromiso intelectual y político; el cual caería en el consignismo o el slogan vacío si no parte de investigaciones de calidad, que realicen aportes significativos a la comprensión –y transformación– del estado de cosas en el que vivimos.

Me gustaría avanzar en este prólogo compartiendo algunas ideas que trabajamos en varios de los encuentros de la Red, de los que participé con entusiasmo y orgullo. Como punto de partida, si pensamos en el trabajo en red, en la construcción de redes de producción científica e intelectual, estamos desafiando las lógicas dominantes y contribuyendo al despliegue de lógicas otras en investigación social. En efecto, redes como las que conformamos pueden pensarse como desafío a los paradigmas dominantes basados en la competencia, la fragmentación, los verticalismos, el individualismo, la mercantilización, el conocimiento único, homogéneo y universal. Aportan así a proponer otras dinámicas a partir de la cooperación, la colaboración, la articulación, las relaciones más horizontales, la potenciación y el fortalecimiento recíproco, los conocimientos situados, diversos, plurales, colectivos, colaborativos. Se trata de reconocimientos mutuos, de conocer, reconocer y reconocerse como iguales en lo diverso, como diversos en la igualdad. De esta manera, las diferencias se visibilizan y potencian. Lejos de borrarse o aplanarse, se reconocen como punto de partida, como condiciones de posibilidad para construir la igualdad.

En efecto, podemos pensar y actuar las igualdades como lo común en la diversidad, igualdades no unívocas ni homogeneizantes. Construir una igualdad en la diversidad, un común en la diferencia, es uno de los principales desafíos si pensamos las realidades de América Latina hoy. Es decir, hacer que la diferencia no justifique o sustente la desigualdad y que el logro de la igualdad no borre o invisibilice esas diferencias. Diversidades y desigualdades, como dos caras ambiguas de realidades contrastantes que se tensionan, superponen y contradicen. Sobre estas cuestiones también trata el libro que tiene entre manos.



Continuando con la exploración de las tensiones entre diversidades, desigualdades, diferencias e igualdad, llegamos a un segundo punto que queremos plantear. Por un lado, sabemos que las desigualdades actuales son multidimensionales y multicausales. Los aspectos socio-económicos se complejizan

con cuestiones como el género, la generación, las relaciones de mercado en el ámbito académico, las singularidades territoriales y las dinámicas sur-norte y sur-sur. Asimismo, las dimensiones de las diversidades también son múltiples. Si nos centramos en los procesos de producción científica e intelectual podemos preguntar(nos) si hay un único modo de hacer ciencia y de producir conocimiento. Con nuestros puntos de partida diríamos rápidamente que no lo hay. Sin embargo, sí parece haber un único modo legitimado, consagrado.

De esta manera, podemos visibilizar las necesidades que tienen los espacios de trabajo intelectual de reconocer saberes y metodologías otras.

Se concibe así la ciencia y el conocimiento como producciones socio-históricas, culturales, relacionales y situadas. Y surge la necesidad de ejercer la crítica hacia el propio campo y desnaturalizar lo que algunos autores denominan “modos de producción académico” (Varsavsky, 2010 y Kreimer, 2013). Coincidimos entonces con el sociólogo mexicano Roger Bartra (2012) quien sostiene que “el trabajo de producir conocimiento vuelve indispensable el uso creativo y simultáneo de varias tradiciones científicas y la superposición (composición) de varias disciplinas”. La ciencia (¿hay tal cosa como la ciencia en singular?) no es entonces unívoca ni homogénea, no es lineal ni plana. Al contrario, es múltiple, diversa, plural, porosa, opaca, con pliegues, repliegues y despliegues dinámicos, móviles, fluidos.

Un tercer punto que queremos plantear aquí se vincula con el reconocimiento de saberes otros en tanto prácticas situadas, que a veces plantean alternativas y otras se sustraen de las lógicas científicas dominantes. Traemos así al intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos, quien propone varias ideas para pensar estas cuestiones. Una de ellas es la noción de “ecología de saberes” en tanto las diversidades, aperturas, reconocimientos, diferencias y convergencias que es necesario producir en la práctica científica. Regresamos entonces a los pensamientos de las fugas, los nomadismos, las sustracciones, las emergencias y las disrupciones, que buscan explorar y tensionar fronteras, márgenes, emergencias, aperturas hacia lo inesperado, lo disruptivo, lo incierto. Es decir, modos de conocer otros en tanto lenguajes, saberes y experiencias diversas.

Nos encontramos nuevamente con Boaventura de Sousa Santos (2006) quien postula que en los últimos siglos se produjo un proceso por el cual el norte quiere “vigilar las fronteras de los saberes relevantes y legítimos”. Este autor denomina esto como “proceso de epistemicidio” y sostiene que:

La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. (...) la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental.



La diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas.

Ampliar fronteras, reconocer, potenciar diversidades, abrirse a la inmensidad y la incertidumbre, ejercer y actuar la crítica como práctica, no solo como pensamiento u operación intelectual, desplegar la crítica a la propia crítica y reflexionar críticamente acerca de nuestra propia tarea cotidiana. Todas las propuestas que nos pueden acercar a trabajar en la producción del conocimiento científico transformador, movilizador, disruptivo.

Volviendo a la obra que prologamos, pensamos que está atravesada por algunas de las ideas y nociones que comentamos más arriba. Realizaremos ahora un breve recorrido por sus catorce capítulos trazando elementos convergentes e identificando divergencias. En efecto, se trata de un libro heterogéneo y diverso que permite hilvanar a lo largo de sus páginas algunos trazos para pensar, actuar y ejercer la crítica desde diferentes perspectivas, campos y miradas.

En primer lugar, nos encontramos con el texto de Oscar Useche Aldana quien plantea las relaciones entre pensamiento crítico y subjetividades en resistencia, en tanto posibilidades de pensamiento que ensanchan las prácticas sociales no violentas, que desafían los poderes hegemónicos y visibilizan los saberes sometidos y las memorias silenciadas. Para este autor, el auténtico significado de la crítica se encuentra en la capacidad humana de creación que genera un pensamiento de y desde la resistencia, entendida esta como un resistir no violento. Se propone así un pensamiento crítico de las resistencias que haga posible una revolución no violenta, un acontecimiento que permita romper el estado de cosas, pero que no devenga en acciones de muerte, a la vez que contiene la diversidad de los territorios y las comunidades acogiendo la diferencia como sustento de la producción de lo común. Emergen entonces las preguntas acerca de las posibilidades de una ruptura que no contenga formas de violencia en su despliegue y justamente, cómo pensar la temporalidad de las revoluciones –como cambios abruptos–, articuladas con la intensidad de los despliegues. Los modos nuevos parecerían estar más cercanos a la primera dinámica; los modos otros a la segunda.



El segundo capítulo de este libro está escrito por Claudia Luz Piedrahita Echandi, quien nos invita a recorrer algunos senderos del pensamiento crítico contemporáneo visitando en clave genealógica las propuestas de Razmig Keucheyan y Göran Therborn. En estos dos pensadores, la autora encuentra algunas

de las teorías que convergen en un vasto conglomerado de propuestas críticas que marcan los futuros caminos hacia la emancipación, la constitución de lo post humano, las estrategias de transformación social y las formas novedosas de pensar. Entramando autores latinoamericanos, europeos, norteamericanos, asiáticos y africanos, Piedrahita formula sugerentes preguntas, de las que no siempre encuentra una respuesta acabada y única, pero que pueden constituirse en pistas posibles para un pensamiento crítico incómodo, inacabado, abierto, que contribuya a construir la transformación social que anhelamos.

Luis Alberto Herrera Montero es el autor del tercer capítulo de esta obra y nos propone abordar el pensamiento crítico como un diálogo epistémico intercultural. Para el autor, este diálogo se basa en la posibilidad de mixturación del pensamiento crítico o contrahegemónico occidental con el sentir, el pensar y el hacer de las sabidurías, conocimientos y prácticas no occidentales, vinculadas por los pueblos originarios. Se avanza así en una operación descolonizadora que discute también el carácter de la crítica como un pensamiento occidental que necesita ser desnaturalizado, revisado y cuestionado a la luz de los aportes de otras formas del pensar. Recorriendo diversos autores occidentales –sobre todo europeos– Herrera subraya la necesidad de reconocer y contrarrestar la subalternización de los pensamientos no occidentales, y nos plantea la posibilidad de reconocerlos como un entramado –no usa el término sistema– equiparable a los pensamientos dominantes más complejos. La invitación entonces aparece clara: valorizar el pensamiento latinoamericano desde una propuesta intercultural que comparta el poder –no que lo tome o lo construya– desde el reconocimiento de la diversidad y la diferencia, partiendo de la ética en tanto posibilidad de establecer un pacto civilizatorio sobre nuevas bases.

El autor del cuarto artículo es Jorge Vergara Estévez, quien propone abordar la subjetividad social desde la noción de subjetividad vulnerada, que rastrea en un Informe sobre Desarrollo Humano en Chile, elaborado en 1998 por un equipo del PNUD coordinado por Norbert Lechner. Encontramos así un interesante planteo que invita a pensar la sociedad chilena actual en relación a las continuidades y quiebres producidos respecto a las políticas impuestas por la dictadura militar encabezada por Pinochet. Subjetividad vulnerada aparece así como una noción que contiene los miedos, inseguridades, frustraciones y falta de confianza en el otro que constituyen para Vergara los aspectos principales de la ciudadanía chilena actual, basada en una exacerbación del consumo como símbolo de pertenencia social y en un estilo de vida que caracteriza como de aculturación norteamericana. Se explica de esta manera el rechazo y la desconfianza que los chilenos experimentan frente a las instituciones políticas y económicas del Chile actual, en las cuales se condensan las frustraciones y miedos sociales acumulados por décadas. También se visitan los trastornos psicosociales que causan este tipo de configuraciones subjetivas y que hacen que al menos un tercio de la población chilena actual esté catalogada como con problemas de salud mental. Esto delinea un nosotros precario que despliega



una sociabilidad de baja calidad, con poca integración social y una subjetividad no solo vulnerada, sino también subordinada. Pensando en propuestas para superar las situaciones descritas, el autor realiza una crítica a la noción de subjetividad vulnerada a la que considera conservadora ya que hace hincapié en las posibilidades de adaptación a un sistema social e institucional que se considera adecuado, más que explorar los caminos para transformarlo.

El quinto capítulo lo elaboró Andrea Bonvillani y aborda las experiencias subjetivas desde la noción de sentipensamiento, que retoma del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y sus experiencias con los pescadores y cazadores momposinos de la costa colombiana. Partiendo de la integración o convergencia de dimensiones que aparecen divorciadas en las tradiciones científicas dominantes como cuerpo y subjetividad o afectos, emociones, pensamientos y acciones, la autora propone situarse en un pensamiento incómodo, que desestabilice las nociones conocidas y esté abierto a posibilidades otras, aun cuando contradigan las certezas que nos brindan seguridad y confort. La incorporación de la dimensión corporal y afectiva –que incluye las pasiones– en el abordaje de las subjetividades y los modos de conocer contemporáneos constituye una propuesta sugerente que invita a habitar corporalmente el mundo reconociendo sujetos situados que sienten, piensan, actúan y expresan.

Como sexto trabajo encontramos el texto de Álvaro Díaz Gómez y Juan Sebastián Díaz Arboleda. Estos autores exploran alternativas para abordar las subjetividades políticas femeninas desde un pensamiento crítico reformulado en clave de praxis que se base en las teorías de la cognición corporizada y extendida. Estas son las pistas a partir de las cuales nos proponen recorrer las diversas formas de ser mujer en el mundo contemporáneo, que configuran horizontes feministas situados. Llegan así a interpelar los proyectos políticos del feminismo como manera de ampliar el espectro de las dimensiones de la vida que permitan enfocar desde otros puntos de vista las subjetividades políticas femeninas.

El séptimo capítulo de este libro corresponde a un trabajo colectivo de María Cristina Martínez Pineda, Carolina Soler Martín y Faustino Peña Rodríguez. Los tres autores abordan los discursos acerca de la justicia social partiendo desde las concepciones de la educación que los sustentan y proponiendo miradas críticas al respecto. Por un lado, plantean que la construcción de las nociones de justicia social deben partir del reconocimiento de las injusticias –desigualdades podríamos decir nosotros– sociales que caracterizan al mundo actual. Por otro, invitan a relacionar las nociones de justicia e injusticia –¿igualdad y desigualdad?– desde el campo de la educación articulando los planos político, ético y pedagógico. Abren así las posibilidades de que la educación permita visibilizar los sujetos históricamente silenciados y reconocer singularidades que se han negado desde los poderes estatales. Este enfoque crítico de los procesos educativos conduce a reconocer y promocionar las diferencias, a la vez que avanzar en las descoloni-



zaciones necesarias para derrumbar las naturalizaciones que allanan el camino para la reproducción de las injusticias. Las operaciones de desnaturalización que los autores proponen se extienden al análisis de los procesos considerados de fracaso escolar (¿fracasan los sujetos o las instituciones?) para abordarlos desde perspectivas críticas que contrarresten la deshumanización de la educación que experimentamos en la actualidad y faciliten la construcción de dinámicas que vinculen los procesos educativos con los de producción y reproducción de las desigualdades, potenciando la construcción de la justicia y la igualdad.

Martha Cecilia Herrera y Carol Pertuz Bedoya nos traen el octavo trabajo de esta obra que prologamos explorando las producciones culturales de los intelectuales chilenos durante el exilio político de los años setenta y ochenta. Se centran específicamente en las revistas en tanto parte de un campo cultural más amplio que expresa subjetividades críticas producidas en situaciones dictatoriales y condiciones de exilio. Es en estas dinámicas que producen lenguajes, sociabilidades y formas de expresión que son a la vez culturales y políticas, donde las autoras encuentran formas de pensamiento crítico que contribuyeron a crear comunidades de memoria en tanto forma de rearticular el tejido social y cultural desgarrado por la dictadura y empujar el cambio de las condiciones impuestas luego del golpe de estado de 1973.

En el noveno capítulo de este libro, Jairo Hernando Gómez Esteban nos invita a abordar el pensamiento crítico como condición de posibilidad para la creación de otros mundos posibles en América Latina. Desde una perspectiva filosófica, rastrea los significados de la crítica no solo como oposición, resistencia o cuestionamiento; sino sobre todo como subversión, provocación y confrontación. Así, propone un pensamiento crítico desde la insolencia, la provocación, la paradoja, la ambivalencia, la subversión de valores y prácticas consagrados y la alteración de jerarquías establecidas, que se base en la intransigencia ética como sustento del despliegue del potencial humano creativo y libertario. Entramando literatura, filosofía, ética y política, este autor plantea que el pensar críticamente implica cuestionar el estado de cosas existente. Y en este cuestionamiento incluye los necesarios giros decoloniales para reconocer saberes autóctonos y avanzar hacia la crítica a las actuales formas globales de colonialidad que permitan la emergencia de lógicas otras, alternativas a las dominantes. Algunas de estas lógicas otras que el autor explora son: la reciprocidad (que funda en las dinámicas del don), la cooperación, la igualdad, la horizontalidad y la participación directa tanto a nivel político como educativo. Así, Gómez Esteban propone abordar el pensamiento crítico latinoamericano en relación a formas de organización social emergentes. Esto incluye una operación de investigación reflexiva que ficcione la propia vida del investigador y le permita desnaturalizar sus universos simbólicos y sus concepciones refractarias a la diferencia, cerradas a lo distinto, para reconocer nodos de subjetivación situados y alternativos.



El décimo capítulo de este libro está escrito por Willy Soto Acosta y se propone estudiar las subjetividades políticas como forma de abordaje del proceso de emergencia de ciudadanos globales en un contexto de socialización global. La pregunta que articula este trabajo es cómo es posible construir ciudadanía global y cuáles son los elementos que obstaculizan este proceso. Se trazan así oposiciones entre marcos nacionales –o nacionalistas– que corresponderían a momentos históricos anteriores, y socializaciones mundiales que permitirían respetar los derechos humanos, disminuir las formas de exclusión y de explotación y reconocer las diferencias. De esta manera, se subrayan las limitaciones de la estatalidad basada en naciones y se destaca la apertura hacia lo global como punto de partida para la construcción de nuevas ciudadanía en tanto formas de subjetividades políticas contemporáneas que sean capaces de contrarrestar las colonialidades del saber nutridas de una mentalidad estado-céntrica que se propone superar.

En el onceavo trabajo de este volumen nos encontramos con un artículo de Ariel Gómez Gómez que propone mirar el conocimiento social como productor de subjetividades y creador de modos correctos de conocer, a la vez que verdugo que condena a la subalternidad a los saberes que no se ciñen a las lógicas científicas dominantes. Así, el autor propone la creación de un pensamiento que permita transformar las subalternidades a partir de configurar otros modos de subjetivación. Desandando el camino de consagración del conocimiento científico legitimado, se abordan las ciencias sociales como dispositivos de objetivación que define lo que debe considerarse conocimiento legítimo, perfilando comportamientos, miradas y prácticas que definen los modos correctos de conocer. La propuesta que formula Gómez se basa en la creación de gramáticas de pensamiento y conocimiento alternativas que permitan instituir modos otros de conocer y desplegar formas otras de vida. Situando el debate en América Latina, en este capítulo se analizan las dinámicas de las ciencias sociales de la región en el siglo XX, dominadas sobre todo por el paradigma desarrollista y de la modernización. A partir de esto, se refuerzan las propuestas que abren desafíos actuales para las ciencias sociales latinoamericanas que permitan la emergencia reconocida de modos alternativos de conocer, de pensar y de actuar que superen las restricciones impuestas por los métodos científicos dominantes.

El duodécimo capítulo está elaborado por Jorge Eliécer Martínez Posada, quien desarrolla una propuesta para entender las emergencias, despliegues y transformaciones que constituyen el presente desde una ontología que problematice, eventualice y ficcionalice las formas de abordar las subjetividades. Esto implica desafíos del saber que devienen en aperturas hacia lo impensado, en pensamientos desde la diferencia y el acontecimiento, en desafíos al sentido establecido, en el ejercicio de la crítica en tanto práctica de libertad que posibilita nuevos tránsitos. El autor postula entonces la crítica como actitud vital que tensa límites y permite, incluyendo una dimensión ética, configurar subjetividades emergentes.



Andrés Fernando Castiblanco Roldán es el autor del décimo tercer capítulo de esta obra. En este trabajo se propone una perspectiva crítica que permita leer las experiencias urbanas contemporáneas en clave tecnológica. Se concibe la ciudad como campo de producción de narraciones y experiencias articuladas con los lenguajes tecnológicos que son abordados desde las dinámicas de la publicidad callejera como formas de ocupación del espacio público. Así, el autor recorre los procesos de construcción social del espacio urbano en tanto expresión de lenguajes y convenciones que se materializan en configuraciones urbanas, estéticas y ciudadanas singulares que permiten pensar las dinámicas de las ciudades latinoamericanas hoy. Se llega entonces a las visiones de la ciudad como espacio experimentado, vivido y materializado, como ámbito comunicacional que, desde las tecnologías, instaure regímenes de verdad que cristalizan relaciones sociales. Las posibilidades de abordar las ciudades como lugares de memoria, encuentro y producción de narrativas permiten avanzar en la exploración de maneras otras de producir, habitar y apropiarse el espacio urbano disputado.

Los autores del décimo cuarto y último capítulo de este libro son Wilmer Villa Amaya y Ernell Villa Amaya, quienes proponen una teoría crítica que considere lo que denominan el potencial no incluido por la modernidad. En efecto, plantean una visión crítica de los supuestos logros de la modernidad occidental que produjo un estado de confianza en el progreso y una sensación de seguridad basada en la superioridad de los saberes legitimados como formas de dominar la naturaleza y controlar las incertidumbres del medio. El saber científico moderno no explicita su lugar de enunciación y forja así la idea de un conocimiento único, universal y abstracto, que borra singularidades y diferencias. De esta manera, se conforma un sistema de clasificación que legitima diferencias y condena a otras formas de conocer y a lógicas sociales distintas al lugar de lo primitivo, lo tradicional, lo incivilizado. Estas dinámicas de clasificación basadas en métodos científicos sustentan una operación colonial de carácter triple: deforman, desacreditan y desalojan. Recuperando una noción del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, los autores proponen abordar el denominado potencial no incluido por la modernidad como forma de producir una alteración en el proyecto colonizador y permitir la emergencia de un proyecto transmoderno. La búsqueda es posibilitar la emergencia de otras experiencias de enunciación y relacionamiento que asuman los saberes silenciados a través de diálogos interepistémicos que reconozcan lo no incluido para decir no, decir otra cosa o contestar la subalternización moderna.

Habiendo recorrido los catorce capítulos que componen este libro, los dejo con los textos de sus autores. Espero que estas líneas estimulen o al menos no desalienten la lectura de las páginas siguientes, cuyos aportes vale la pena desmenuzar, pensar y desplegar.

Finalizo este prólogo con una invitación a los autores para continuar investigando, publicando y apostando al compromiso social, científico y político. El



camino de las producciones colectivas y las intervenciones intelectuales situadas seguirá alimentando este campo de pensamiento, que con esta obra se ha fortalecido.

En las páginas que siguen el lector encontrará invitaciones, provocaciones, interpelaciones, incomodidades, diálogos, confrontaciones, tensiones, alteraciones y exploraciones que tienen la intención de pensar juntos, de pensar con otros, para encontrar modos otros de composición que nos permitan seguir enredándonos en la diferencia, continuar tramando lo común en lo diverso, la igualdad en lo singular. Los invito a emprender estos desafíos juntos.

Buenos Aires, octubre de 2015.

Pablo Vommaro

Pablo Vommaro

Posdoctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad Católica de Sao Paulo, Universidad de Manizales, CINDE, COLEF y CLACSO. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es investigador del CONICET y Profesor de Historia de la UBA. Co-coordina el Equipo de Estudios de Políticas y Juventudes (EPoJu, Instituto Gino Germani, UBA) y es parte del Equipo Coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO “Juventudes e Infancias: políticas, culturas e instituciones sociales”. Es Coordinador del Área de Grupos de Trabajo de CLACSO. Dirige e integra proyectos de investigación y extensión acreditados en el marco de la UBA y la ANPCyT de Argentina, y también a nivel internacional, acreditados por CAPES y COLCIENCIAS. Se desempeña como profesor invitado en universidades de Brasil, Colombia, Chile, México y España. Es Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en los Departamentos de Ciencias de la Educación e Historia y en el Posgrado. pvommaro@gmail.com. [@pablovommaro](https://twitter.com/pablovommaro)





Pensamiento crítico y subjetividades en resistencia

Oscar Useche Aldana

Introducción

Este artículo es producto de la investigación que el autor ha adelantado en los últimos años sobre los procesos de resistencia social a la guerra en Colombia y América Latina en el marco del trabajo del Grupo Ciudadanía, Paz y Desarrollo de UNIMINUTO y de la Red de Subjetividades Políticas de CLACSO. El texto se enfoca en el desciframiento de las claves que han constituido los saberes y discursos sobre la cuestión de las resistencias sociales. Se abordan entonces las preguntas sobre las condiciones de posibilidad y las trayectorias de configuración de un pensamiento crítico vinculado a las prácticas, predominantemente noviolentas, de quienes han desafiado los poderes hegemónicos.

Esto implica adentrarse en el análisis de las emergencias de nuevos sentidos y valores, enunciados desde los lugares de la acción de los resistentes, que van configurando nuevos campos de lo social y de la lucha política. El problema de la crítica se asume como el de las trayectorias de realización de nuevos modos de existencia que emergen en la lucha de los(as) resistentes y que crean valores y principios diferenciales.

Se introduce aquí una perspectiva genealógica que entraña ahondar en la noción de resistencia como fruto de procesos culturales y políticos de transformación profunda, caracterizados por su singularidad. En ese sentido no existe una historia lineal de las resistencias, con un origen definido y una finalidad hacia la cual deberían dirigirse, sino más bien una constelación de acontecimientos resistentes que configuran campos de relaciones que adquieren significado en diálogo con los contextos específicos de la época en la que se desarrollan.



El pensamiento genealógico, tal como fue asumido en esta investigación, es un pensamiento situado que da realce a los saberes sometidos y a las memorias locales. Por “saberes sometidos” se entiende aquellos ligados a las tradiciones de la resistencia social, a las luchas contra-hegemónicas, así como aquellos que han sido minusvalorados por la ciencia dominante y excluidos de los discursos del poder. Foucault los describía como: “(...) toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigidos” (Foucault, 2002: 21).

Esto conlleva reconocer la multiplicidad y discontinuidad de los procesos de emergencia de las resistencias, pero también las búsquedas de sus elementos comunes, de sus momentos de configuración de campos de confluencia en los que intervienen los códigos culturales, los modos particulares de leer las experiencias y los relatos que han alumbrado las cosmovisiones propias de cada sociedad. En el fondo, se trata de la irrupción de los acontecimientos resistentes, aquellos que cambian el curso normal de las cosas, los que parecieran surgir de la nada para dar a luz nuevas configuraciones del espacio social, formas distintas del ejercicio político, pero que sobretodo dejan hondas huellas en la subjetividad.

El sentido múltiple que subyace en la genealogía deriva en un concepto plural de lo que es verdadero y de los senderos para llegar a ello, basados en la capacidad de creación, que es donde se establece el auténtico significado de la crítica:

(...) la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una reacción, sino como una acción. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento (...) es la expresión activa de un modo de existencia activo. (Deleuze, 1986: 9)

Genealogía, verdad y pensamiento crítico

El pensamiento crítico tiene el reto de la permanente creación, del despliegue de la imaginación política ligada a procesos y acontecimientos sociales que perfilan los nuevos modos de existencia. Para ello hay que percibir la relación que se teje entre las fuerzas vivas, o sea aquel eslabonamiento cuyo encuentro hace posible la afirmación práctica de la potencia de ser de una fuerza. Ello no niega a las otras fuerzas, ante todo porque generalmente no es de lo negativo, ni de la oposición que emergen la fuerza y la actividad de los(as) resistentes. La puesta en acto de una fuerza que resiste parte de la afirmación de su propia existencia, uno de cuyos atributos es su capacidad para encarnar la multiplicidad.

De ahí que la tarea de la genealogía, que es plural y relacional, es ser una teoría de las fuerzas y de sus relaciones y, por consiguiente, de cómo se pone en juego la diferencia. En esa dirección, la crítica contribuye a constituir un campo analítico y una posición ética diferenciales respecto a lo que se considera verdadero para quienes se ponen en posición de resistir. Esto es también una pieza



decisiva para comprender la noción de genealogía y, en particular el concepto de genealogía del poder, y de la experiencia de la política. Ejemplos de ello son, en el pensamiento de la Grecia clásica, la concepción de la “parrhesía” y, para el pensamiento de la no violencia de Gandhi, la noción de “satyagraha” (la fuerza que nace de la verdad).

La parrhesía, el decir veraz, es definida como una virtud, un valor fundamental por filósofos clásicos como Demóstenes, Eurípides o Isócrates; es el derecho de hablar con la verdad y la decisión de hacerlo para criticar al tirano, haciendo uso ético de su libertad.

La “parrhesía” será pues la limitación de la locura del amo por el decir veraz de quien, aunque debe obedecer, está legitimado por esa locura a oponerle la “verdad” (Y precisamente) (...) Cuando un individuo es expulsado de su ciudad, cuando ya no está en su casa, cuando, por ende, está exiliado, en el lugar de su exilio no puede, desde luego, tener los derechos de un ciudadano en su patria, carece de parrhesía. (Foucault; 2009: 173-174)

La parrhesía y el poder de la verdad tienen una gran relevancia ética en la medida en que reivindican la potencia de ser de las personas, su derecho a florecer en busca de su propia verdad, radicando allí su valor, su fuerza moral, que también hace posible la relación de pares y no de subordinación. Esta potencia de ser y esa afirmación de la fuerza propia es la que conduce a la realización de cada cual en su trayecto vital y la que permite atribuir a todas las formas de vida el mismo derecho de desarrollar su propia naturaleza y capacidades singulares.

Por su parte, la Satyagraha es un concepto acuñado por Gandhi que une dos términos de raíz sánscrita: satya (verdad) y agraha (fuerza, esfuerzo, agarrar); puede igual significar la fuerza de la verdad o el esfuerzo por alcanzarla: “Su significado es sostener la verdad, la fuerza de la verdad. También la he llamado fuerza del amor o fuerza del alma” (Gandhi, 196: 6).

Gandhi lo veía así, como expresión de la fuerza moral y de la firme decisión de desatar procesos de cambio profundo, muy distantes de cualquier idea de resistencia pasiva; para él, las posibilidades de expansión de la fuerza de la no violencia radicaban en el desarrollo del ser:

(...) la verdad (satya) implica el amor, y la firmeza simboliza la fuerza. Así comencé a llamar al movimiento indio satyagraha, es decir la fuerza que nace de la verdad y el amor o la no violencia, y abandoné el empleo del concepto de resistencia pasiva. (Gandhi, en Campos, R, 2008: 90)

Por eso la no violencia gandhiana incorpora a su propuesta de acción algo que puede entenderse como parte de los saberes sometidos: un compromiso personal para emprender incesantes tentativas de búsqueda de verdades limitadas y parciales y que no puede ser delegado ni en líderes, ni en sabios, es decir, que no es representable. Entonces, no se parte de negar las verdades de otros, sino de comprender las posibilidades que se tienen de ser falible.



De esta manera, el pensamiento crítico de la resistencia se propone aportar a una analítica del acontecimiento resistente fundado en las prácticas de los excluidos que buscan afirmar su propio poder molecular basado en la diferencia. Esto implica interrogar las prácticas y los discursos de los(as) resistentes sociales y examinar los trayectos por los que fluyen sus luchas en los límites, siempre inciertos, de la reconstitución de sus condiciones de existencia social. Desde allí se cuestiona al conjunto de las relaciones sociales y a las diversas formas de dominación, incluyendo la que se ejercen contra los niños(as) y las mujeres por el patriarcado, las que se manifiestan como racismo, o como explotación del trabajo, o como imposición contra cualquier tipo de enunciación minoritaria.

Deseo, resistencia y poder

Para el pensamiento crítico que aquí se propone la resistencia es concebida como un impulso vital ligado profundamente al deseo y a todos los procesos productores de vida. El deseo de emancipación se manifiesta como resistencia. Las resistencias se colocan entonces en la médula de las relaciones de poder y actúan no como fuerzas que simplemente reaccionan frente a aquellas que pretenden someterlas, sino como potencias de alta intensidad que no consienten el poder de dominación, ni permiten que su propio poder sea simplemente representado.

Su vínculo con la vida hace que las resistencias lleven dentro de sí la fuerza de la multiplicidad, de la transformación, del cambio. Por eso decimos que la comprensión de las resistencias implica la constitución del campo de análisis de las relaciones entre la vida y el poder. La resistencia tiene un sentido inmanente, o sea que se auto-constituye, en cuanto a su capacidad de creación y de afianzamiento vital. Con ello se quiere indicar que la producción de la resistencia se da al interior mismo de los procesos de la vida, es impulsada por el deseo y es directamente constitutiva de nuevos espacios de fuerza que son los que van a develar y exteriorizar los poderes resistentes.

El origen del concepto y de la práctica de la resistencia, o de valores consustanciales a ella, como el de la verdad, hay que situarlos en su procedencia, en su historia, en los lugares de las luchas en medio de los que han emergido y en los que adquirieron sentido. Ello implica una actitud crítica frente a las interpretaciones, significados y valores que se erigen esclerosados, inmutables y con pretensión de autonomía, frente al fluir de la vida.

Es decir, hay que permitir que aparezcan también, en toda su potencia, las configuraciones subjetivas de una nueva ética de la política. Las subjetividades en resistencia son expresiones vitales profundas de las condiciones singulares de edificación de comunidades y sociedades, que tienen en las fuerzas activas de la vida y en la ruptura con la condición de masas su espacio de amplificación.

De ahí han de surgir nuevos valores, así como una nueva manera de concebir y hacer la política, que sean los valores y la política de la vida, y también nuevas formas de subjetivación, otras maneras de mirarnos a nosotros mismos. Se



hace necesario entonces desentrañar las distintas interpretaciones en lucha, y las condiciones y relaciones en que se han presentado tales luchas. Aquí no hay una sola historia, la que narra los “hechos objetivos” de las guerras que han supuestamente definido el devenir humano.

Se trata de interrogar a la historia múltiple de las resistencias, a sabiendas de que no hay un método único para acceder a la verdad y que se están produciendo campos sociales muy potentes en los que se incuban conocimientos nuevos y emergen saberes subordinados, al tiempo que es posible “abrirse a la multiplicidad de significados (...) y avanzar hacia procesos de producción de sentido y de experiencia” (Najmanovich, 2008: 82). Por eso el énfasis está en indagar por formas de vida específicas, preguntarse por las condiciones de posibilidad de luchas concretas para construir lugares en los que la vida pueda desplegarse.

Esto va aparejado con la revisión de los fundamentos epistemológicos preponderantes en la modernidad. Lo que se está dando es una profunda e irreversible apertura sobre el estatuto de las ciencias y, en particular de las ciencias sociales, una ruptura de la compartimentación disciplinar y una disolución de las fronteras lineales con las que se ha pretendido fragmentar el conocimiento. En este giro se incluye el debate sobre los saberes y las formas de conocimiento social que han producido las resistencias, así como la potencia de resistencia que hay implícita en la producción de conocimientos al respecto. Desde la perspectiva genealógica esto conduce a la búsqueda de los devenires de un pensamiento y unas modalidades de lucha locales de gran intensidad, invisibilizados e ilegítimos, puestos ahora en juego para afirmar la vida y para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes.

También inquiero por la caracterización de los procesos de subjetivación y de los sujetos móviles y liminales que emergen en el manantial de las distintas modalidades de lucha y de los diversos tipos de organización que la gente adopta para resistir. Estos se pueden rastrear principalmente en los puntos en donde se desbordan los órdenes y las instituciones establecidas –es decir las regulaciones legitimadas de los poderes centrales– recabando en las fronteras, en los lugares borrosos donde se difuminan o debilitan los poderes instituidos. O sea, conforme a este método, habría que examinar de manera prioritaria los dispositivos de subjetivación que se agitan en el seno mismo de las prácticas de poder y que constituyen, en medio de la lucha, los sujetos colectivos no trascendentes, fugados de identidades esenciales y más bien instalados en las series¹ más dinámicas del devenir resistente.



1 Para el concepto de “serie” consultar el texto de Deleuze *Lógica del sentido* (1989).

Diversos trayectos del pensamiento crítico de las resistencias

Tratándose de procesos culturales e históricos, se necesita abordar las preguntas sobre los lugares propios en los que habitan las resistencias y sobre los sentidos que se van forjando en los modos de acción que eligen. La naturaleza específica de los procesos resistentes y los modos en que se diferencia de otro tipo de procesos de cambio, así como los poderes que dinamiza –y con aquellos que antagoniza– requieren también ser objetos de indagación. El núcleo explicativo de estos problemas es desplegado a través de los acontecimientos generadores de las acciones de resistencia y de los caminos por los cuales estos se entrelazan, produciendo situaciones históricas de gran potencia e intensidad.

Las resistencias sociales no violentas han contribuido también a redefinir el concepto de las revoluciones, asunto este de gran importancia en territorios como el latinoamericano que fue prolijo en movimientos revolucionarios en el siglo XX. Acceder a una nueva óptica sobre el significado de los cambios revolucionarios, aprendida de la experiencia de los resistentes, permite volver sobre la propia experiencia y revalorar las trayectorias vividas.

El territorio de América Latina, pleno de diversidad, es un buen ejemplo de las tensiones y los caminos en espiral que recorre el pensamiento crítico. En él hubo permanentemente intentos de retornar a las raíces ancestrales para traer la memoria indígena, invocar la fuerza de la rebelión de los esclavos negros, sumergirse en el mundo campesino, recabar por sus propias creaciones y narrativas, pero también restablecer los vínculos entre los pueblos latinoamericanos, sin dejar de ser tocados por los vientos juveniles de Mayo del 68 francés o de las revueltas estudiantiles en los Estados Unidos con sus movimientos anti-guerra, su avalancha de rock y sus “Panteras Negras”.

Visto en retrospectiva, el pensamiento crítico que se expandió por América Latina en esos años de fuego dominados por el discurso revolucionario, era expresado en un pensamiento radical sustentado en una mezcla de marxismo dogmático, estructuralismo económico (afín con los teóricos latinoamericanos de la dependencia) y del intento creativo, de algunos, de vincular a estos el cristianismo de la teología de la liberación. Poco a poco se fueron desdibujando las influencias del pensamiento anarquista libertario que habían irrumpido en los albores del siglo.

En la década de los 90s, por la fuerza de los hechos, se fue comprendiendo la dimensión del fracaso de este modo de concebir el mundo y de plantear la crítica. En buena medida este tipo de concepciones fueron responsables de que el movimiento social y político popular sufriera una derrota profunda y estratégica, en particular al no conseguir desligarse de la guerra, de sus lógicas binarias y sus métodos atroces.

Lo que no se debatió suficientemente fue el tamaño del colonialismo cultural que esto entrañaba. No se había acudido suficientemente a los saberes sometidos, no se había roto la matriz eurocéntrica para poder aprovechar el filo del



pensamiento crítico occidental, pero enraizado en nuestras propias verdades, y sobre ellas dar a luz una teoría y una epistemología propias que expresara la potencia de lo diverso y captaran el poder de los acontecimientos sorprendivos y desestructurantes en lugar de esperar una revolución en progreso supuestamente dinamizada por metas teleológicas predefinidas.

Reiniciar la búsqueda, acudir a los rescoldos de las resistencias que mantuvieron su insumisión frente al Estado y su desobediencia frente al dogmatismo autoritario que copó la izquierda socialista, se volvió el rumbo ético de los(as) resistentes para emprender nuevos caminos. Ante la intensificación de la dominación y la transformación de las máquinas de muerte los grandes aparatos de subjetivación proclamaron la resignación; plegarse, negociar, o acomodarse eran las opciones más fáciles que esparcían una dimensión de entrega y de pusilanimidad que alentaba las subjetividades individualistas y las alternativas de mercado e intentaban oscurecer la grave crisis social y de humanidad que nos agobiaba.

Había que hacer la bifurcación, retomar el hilo del pensamiento crítico, romper con los dogmas y métodos de la vieja izquierda, e intentar comenzar nuevas vías para los emprendimientos de la crítica radical. El acontecimiento de la insurgencia del neo-zapatismo en Enero de 1994 en el sur de México, su discurso sorprendente, su práctica paradójica y llena de novedades, la estética de su proceder, la conexión con las redes globales de resistencia, el lugar dado a las epistemes ancestrales y a sus lenguajes reactualizados, constituyeron una combinación portentosa de memoria, resistencia y emergencia de nuevas formas del poder y la política. Se abrió así una época diferente, de conexiones y de eclosiones de resistencias renovadas, de enunciaciones y despliegues que inventaban otras formas de relacionamiento social vinculadas íntimamente con la constitución de modos nuevos de vida. Actores de la más diferente condición aparecieron en los escenarios de la lucha política y social acentuando la naturaleza diversa de América Latina, haciendo de su marginalidad y de su difusa condición una fortaleza.

En otros trabajos he incursionado en la lógica del acontecimiento resistente (Useche 2009 y 2012), allí señalo que para que este se efectúe requiere de la incursión de lo colectivo. En tanto lo que define el acontecimiento es lo relacional, no es posible concebir su funcionamiento a partir de entidades individuales. En el campo de fuerza generado por el acontecimiento habitan una multiplicidad de potencias vitales en movimiento y la clave para su despliegue es la red de relaciones que se establecen, las conexiones no predeterminadas que aparecen. A tal red de encuentros y relaciones las llamamos agenciamientos, utilizando el lenguaje deleuziano. Habría que tener en cuenta entonces que los agenciamientos de este tipo son enunciados colectivos que actúan como dispositivos que habilitan las conjunciones, las confluencias suscitadas y promovidas por los flujos del deseo. El deseo de emancipación no es una



abstracción, así como, hablando genéricamente, el deseo no es un ente abstracto, ni tampoco existe como mero deseo de un objeto o de una persona “objetivada”.²

Los resistentes se movilizan deseando un conjunto de relaciones que reemplacen las de naturaleza opresiva, pero el poder de cambio del deseo solo se hace comprensible en cada contexto vital. Esas relaciones que están surgiendo en el ámbito de la vida del colectivo resistente son las que “agencian” el deseo de lo nuevo; son las que hacen que otros mundos estén siendo posibles.

El acontecimiento de la resistencia se efectúa cuando se produce una combinación distinta de las fuerzas que expresan la diferencia. Para que esto ocurra deben estarse produciendo nuevos tipos de agenciamientos, es decir nuevas maneras de conectar y de establecer relaciones, de provocar otros estados de cosas, de constituir otros enunciados y discursos. No se puede pretender que haya cambios profundos en la vida de un colectivo social si no hay cambios sustanciales en las relaciones, en la manera de organizar los vínculos, en la forma como circula el poder entre los géneros y las generaciones, en los intentos por gobernar de manera diferente o de producir el conocimiento social.

El acontecimiento zapatista en México fue emergiendo en la medida en que se constituyó un territorio de confluencia entre el discurso revolucionario y la mentalidad y la capacidad de lucha de las comunidades chiapanecas que rehicieron completamente la relación entre el discurso y la acción transformadora. El EZLN fue el agenciamiento que hizo posible que revolucionarios y comunidades, en un cuerpo recompuesto, pudieran evadir el sistema unitario macropolítico y sus determinismos. La figura del EZLN dio paso a la interconectividad de series heterogéneas, al entrelazamiento de territorios disímiles -tanto como a procesos de desterritorialización- y a la apertura de fuerzas de universos diversos y múltiples. El acontecimiento, en este caso, fue el nuevo campo de fuerza para que la diferencia pudiera ser; el EZLN fue solo el vehículo y, aunque este desapareciera como parece ser su deriva, la onda expansiva del acontecimiento zapatista ha perdurado, configurando nuevos agenciamientos, con tal fuerza que México y América Latina no volverán a ser los mismos.



2 Hablando del deseo en general es común suponer que se desea a aquella persona (la mujer tiende a aparecer como objeto del deseo del hombre), o aquella cosa (un automóvil, una casa, un vestido), porque esta es la manera como aparece actualizado o materializado el deseo. Pero esas personas, o esos objetos, solo son deseados en sus respectivos contextos, que son contruidos como enunciados subjetivos con los que adquieren sentido. De esta manera al hacerse evidentes las relaciones que suscitan el deseo -los agenciamientos- (un carro como símbolo de estatus; un vestido como expresión estética; una mujer como constructora de relaciones significativas), se puede leer el mapa de los flujos deseantes. Para una ampliación de esta idea, ver Deleuze (2008).

El pensamiento crítico actual está ante el desafío de indagar por el cómo de los distintos agenciamientos que han operado como dinamizadores del deseo colectivo de liberación en América Latina. Hay que contribuir a develar cómo el deseo de la resistencia indígena ha conseguido desgarrar las estructuras establecidas en lugares tan distantes geográficamente como Chiapas, el Cauca colombiano o los andes bolivianos. También cómo la irrupción de los piqueteros en Argentina o de los “Sin tierra” en Brasil replantearon el problema económico y agrario, disolviendo territorios cristalizados y abriendo paso a otras singularidades en donde las diferencias se convirtieron en factor propiciador de rupturas y fugas. Este tipo de agenciamientos deviene así en fuerza relacional, que gesta vínculos y da a luz espacios para otros entrecruzamientos de deseos y pasiones de vida; allí, difícilmente van a prosperar las clásicas oposiciones binarias y las identidades esenciales.

Efectivamente hay que des-esencializar las alternativas; eso es parte de la crítica. Si volvemos al ejemplo anterior, el zapatismo continúa conmocionando al planeta, pero a nadie se le ha ocurrido proponer un mundo que tenga como modelo los caracoles o las escuelitas zapatistas. A lo que si no es posible sustraerse es a la transferencia de las potencias sociales que surgen de los rincones más inesperados, como el de Chiapas, a los aprendizajes sobre la manera horizontal y democrática en que pueden fluir las pasiones colectivas por dignificar la vida social y sobre cómo se pueden enlazar acciones micropolíticas para que devengan en acontecimientos que liberan la existencia.

Son muchos los aprendizajes que conducen al surgimiento de un pensamiento propio como devenir crítico ante el colonialismo cultural y epistemológico que marcó por décadas la política de los movimientos sociales e insurgentes latinoamericanos. El giro en los enfoques y la experiencia acumulada, hicieron posible comprender que la profundidad y radicalidad de una lucha no es directamente proporcional a la violencia que se incorpore en ella. Por el contrario, esta tiende a convertirse en un fenomenal obstáculo para el logro de sus objetivos. La consecuencia práctica de esta revelación tan elemental, cuya incomprensión fue tan costosa, hizo que un buen número de quienes pasaron por la experiencia directa de la guerra -ya sin ninguna vinculación orgánica o partidista- contribuyeran a conformar el movimiento por la paz en países como El Salvador, Guatemala o Colombia.

El papel de sectores de la academia comenzó también a replantearse cuando se permitió explorar diversas escuelas teóricas: post-estructuralismo, feminismos, ecologismos, post-colonialismo, epistemologías del sur, complejidad. Se descubrió en ellos instrumentos muy poderosos para releer unos movimientos sociales que estaban mutando drásticamente, que estaban aprendiendo de su propia potencia, que se desmarcaban de los dispositivos de la guerra y que desarrollaban rápidamente experiencias de autonomía, renovando el repertorio de sus resistencias.



Hoy la vitalidad de los movimientos y expresiones de resistencia, su vocación innovadora, han dado base a un pensamiento que emerge, una de cuyas aristas más poderosas se encuentra en la riqueza de las concepciones del resistir no violento que mutan y se enriquecen al calor de las prácticas de libertad que ensayan las comunidades. Este pensamiento emergente permea las más diversas formas que asumen las resistencias sociales: la desobediencia, la no cooperación con los poderes soberanos, la resistencia civil, la indignación, la acción directa no violenta y, en fin, toda sublevación contra la servidumbre voluntaria a poderes tiránicos. Sobre ellas se han difundido multitud de movimientos de emancipación contemporáneos de índole social, política, cultural, de género, estética y productiva. A través de ellas se extiende su influencia por la sociedad entera convirtiéndose en instrumento revolucionario de mucha actualidad.

El pensamiento crítico resistente contemporáneo parece seguir la divisa de “pensar es crear y crear es resistir”. Se ha ido transformando en una oportunidad para profundizar en las posibilidades de los movimientos de resistencia social actuales, verlos en su dimensión histórica, valorarlos como acontecimientos de enorme poder, comparar sus distintas manifestaciones y poner en situación los increíbles aportes que están haciendo al pensamiento y la práctica de la revolución social.

El pensar creativo de los de abajo

Hoy pasan a ser relevantes para el pensamiento crítico preguntas del siguiente talante: ¿Cómo se producen los acontecimientos de las resistencias sociales no violentas que irrumpen como fuerzas desde abajo, desde los excluidos del poder, para instaurar nuevos modos de existencia? Es decir, ¿cómo operan las distintas modalidades de resistencia social que provienen de los sin-poder, de los invisibilizados y marginados de siempre, que ponen en juego su fuerza para crear nuevas formas de vida y para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes? A su vez, ¿cómo desde esas experiencias de alta intensidad se producen los devenires de un pensamiento propio de la resistencia social cuyo signo es la novedad que reside en la posibilidad de que se desaten revoluciones no violentas?

Como ya mencioné, este trabajo hace su opción por una lectura de las resistencias desde la teoría del acontecimiento. El acontecimiento de la resistencia se produce como conjugación de movimientos no lineales que se manifiestan en un devenir minoritario que no existía, que no estaba previsto y que desborda lo establecido, lo convencional, proyectando un esplendor cuya capacidad de afectación no tiene antecedentes. Quienes ejercen la resistencia exhiben siempre una potencia propia de producción, de creación, que innova las prácticas cotidianas y trastorna el mundo de lo instituido. En los territorios movedizos de las resistencias sociales las fuerzas singulares que configuran el cuerpo social se recomponen en un movimiento continuo.



El magma en el que se incuban las resistencias sociales es el amplio mundo del tejido social en el que circulan y se reconfiguran los modos particulares de existencia de las comunidades. Allí se agita la vida encarnada en la capacidad de resistir a la muerte. Entonces es de esas fuerzas moleculares del mundo social, que solo existen en estado de continua transformación a través de la mezcla de sus compuestos, que se van propiciando encuentros energéticos de todo tipo traducidos en la creatividad de las comunidades y colectivos. De allí van surgiendo los nexos de mutua afectación entre individuos, subjetividades y grupos. Así se va hilvanando, puntada a puntada, el tejido social. Y este tejido se convierte en el lugar de intercambio y negociación de lenguajes, flujos corporales y expresiones estéticas. La tupida maraña de signos y símbolos, de rituales y mitos, de sensaciones y miradas, de toda la potencia del deseo, van entrando en contacto, juntándose y repeliéndose para convertirse en la incubadora de una potencia inesperada de la vida que ha de traducirse en resistencias.

El tejido social en el que se materializa la fuerza del mundo colectivo es, en principio, inorgánico. Cabalgando sobre él, los poderes dominantes lo atraviesan con sus subjetividades y enunciaciones en procura de ponerle límites, intentando llenar con sus significados una corporeidad que es mera potencia, dinamismo permanente. En lucha con estas subjetividades y prácticas de poder dominantes es que emerge el poder de la resistencia social. Como puede entenderse, este campo abarca múltiples formas en los más diversos aspectos de la vida que producen una serie de aperturas que hacen posible redefinir los encuentros entre la esfera política, el campo de lo ético y la dimensión estética. Políticamente es la creación de nuevos espacios del poder; éticamente es la constitución de otras relaciones de verdad que optan por la primacía de la vida; estéticamente es la apertura a nuevas formas de creación, de goce vital.

El pensamiento crítico de las resistencias se alimenta de los acontecimientos que incrementan la potencia de ser colectiva, que producen otras formas de construir lo común; otras maneras del encuentro humano, del gobierno, de la producción, de la vivencia espiritual, que se fugan de aquellas que han quedado cristalizadas en la imagen y la representación del pensamiento hegemónico o sometidas a él. El pensar crítico es un pensar creativo que viene desde abajo, de las voces subordinadas y debe prepararse para dar lectura al despliegue del arte de vivir, que inaugura nuevos campos de la subjetividad, cuya consecuencia es la invención de nuevos modos de ser en el mundo, reordenando las relaciones de tiempo, dando lugar a “nuevos tiempos”, o nuevas temporalidades y permitiendo releer o recrear la memoria y, actualizar la utopía.

Las resistencias sociales son una posibilidad, una potencia; pero no solo eso, son apuestas, intentos cuya fuerza está en su relacionamiento con las condiciones históricas que lo definen. Son conatos en el tejido que se traza entre memoria actualizada y lo que está por venir. Lo que le otorga sentido son las posibilidades que crea. No es una mera novedad instantánea y perecedera. Será tarea del



pensamiento crítico dar cuenta de cómo se ha llegado a esta noción compleja y a este conjunto de prácticas resistentes que ponen la vida como médula y se despliegan en el entramado social, difundiendo nuevas formas de convivencia. La historia de la humanidad y la de la resistencia han concurrido siempre. En su devenir se han forjado las diversas concepciones y manifestaciones del resistir y de los resistentes que han encarnado en luchas concretas, que responden a territorialidades y tiempos diversos y que se expresan como pensar creativo.

El Pensamiento crítico y la micropolítica de la resistencia

Las resistencias sociales son básicamente expresiones micropolíticas. Se fugan de los poderes de centro en donde reside la macropolítica, se desmarcan de los territorios de los poderes soberanos encarnados en los Estados o en las formas-Estado tales como los partidos políticos, la institución sindical o los ejércitos de cualquier condición (incluidos los ejércitos populares). Ello implica que los(as) resistentes intenten crear otros territorios, inventen nuevas formas de encuentro, de asociación, rehúyan ser representados.

Ahora bien, la micropolítica y la macropolítica no son dos polos binarios de una relación excluyente. Estas dos dimensiones coexisten, conviven y se retroalimentan. Así, la acción resistente que se despliega en el campo micropolítico no puede dejar de tener en cuenta los movimientos que operan en el plano de la representación. Con mucha frecuencia una acción micropolítica tiene repercusiones en las configuraciones del Estado o en las instituciones representativas. Muchas explosiones micropolíticas terminan repicando en reformas estatales o en la reconfiguración de los partidos. Los movimientos de resistencia asentados en lo micropolítico, nutriéndose de la fuerza vital de su autonomía y de su capacidad para rehacer las relaciones sociales de su entorno, pueden interpelar de nuevas maneras los espacios macropolíticos. Este es precisamente el caso de la resistencia civil.

Unas y otras analizadas transversalmente configuran un pensamiento capaz de la crítica a la misma práctica de las resistencias sociales contemporáneas. De todas ellas se deben tomar las lecciones pertinentes, porque el mundo de los resistentes es un mundo aprendiente que va fortaleciendo sus convicciones a partir de los múltiples devenires, va identificando aquellas formas que van siendo capturadas o reducidas por los intereses de los poderes centrales y va creando zonas de tránsito entre las estrategias que se forjan en el universo macropolítico y los proyectos de vida medulares que emergen, fruto de la capacidad de creación en la molecularidad del ejercicio micropolítico.

Es desde allí que pueden acuñarse nuevos conceptos como el de “acontecimiento de las revoluciones no violentas” para darle toda la fuerza de acontecimientos que se desatan como novedad, como punto de quiebre ético y político que subsume los afectos de muerte propios de la guerra, en la medida en que se despliegan las fuerzas activas de la vida. El presupuesto es que se trata de



revoluciones descentradas que se difunden por los vasos capilares de la sociedad y que se fugan de las confrontaciones de bloques homogéneos que pretenden disputar los poderes de centro y que tienden a actuar en lógica de guerra.

Una revolución noviolenta remite a la creación de condiciones de re-existencia social que se refieren a la constitución de un cuerpo social más potente, asentado en el amor, la cooperación y la solidaridad, que establece órdenes sociales superiores al de los Estados, y a su arquitectura institucional que fungieron como base del despotismo guerrero durante siglos. Los distintos modos de lucha y los diversos tipos de organización que la gente del común adopta para resistir socialmente y de manera noviolenta implican la emergencia de subjetividades que potencien la vida y se pongan por encima de venganzas y resentimientos. Esto requiere de una revolución en los imaginarios, una rebelión ética. Por eso decimos que las revoluciones sociales noviolentas son ante todo revoluciones culturales.

En la dimensión política, la revolución noviolenta hace una crítica a las teorías monolíticas del poder y acoge las concepciones plurales de la potencia y de los poderes emergentes. La experiencia de los(as) resistentes sociales noviolentos(as) ha coincidido en que para realizar una revolución el problema no es tomar el poder de centro. Por tanto han hecho posible y aportado una gran evidencia concreta que sustenta la irrupción de una nueva teoría de las revoluciones y de la emancipación, cuyo soporte es el despliegue de la acción micropolítica. En el plano conceptual es legítimo hermanar la teoría de la noviolencia surgida hace más de un siglo, y experimentada a escala masiva primero en la India de Gandhi, con la teoría del acontecimiento elaborada sistemáticamente por la escuela del post estructuralismo francés.

Las revoluciones noviolentas pueden ser analizadas con mayor acierto desde la perspectiva de la micropolítica del acontecimiento que desde el determinismo y la rigidez de las teorías estructuralistas o del social-funcionalismo. La fuerza de acontecimientos, a veces imperceptibles, que hacen referencia al poder de la influencia sutil son consistentemente explicables desde la teoría del caos y el efecto mariposa. La idea de revoluciones que solo se efectúan cuando causan un gran estruendo para hacerse con el poder central no cuentan con la suficiente potencia analítica para percibir las profundas transformaciones que se incuban a partir de pequeñas variaciones en la textura liviana del tejido social o en la impredecible reconfiguración del espíritu humano.

Como bien indicó Mario López (2009: 9-14), desde esa óptica simplista los acontecimientos revolucionarios noviolentos no serían más que “utopías imposibles”, fenómenos “impracticables”, “formas de impotencia”, maneras disimuladas de “obediencia política”, o, cuando menos, una propuesta “ineficaz”, “estéril” o “ingenua”. El naciente pensamiento crítico de las revoluciones noviolentas se deslinda claramente de estos señalamientos. Son incontables los casos en que puede verificarse la dimensión micropolítica y la producción de acontecimien-



tos capaces de crear mundos nuevos, de producir profundos cambios culturales y políticos, descartando que se trate de una idea nebulosa o impracticable. Basta echar una ojeada a la diversidad de formas de las resistencias sociales no-violentas que han sucedido en el mundo para constatar el gran impacto ético, político y productivo que han tenido³.

Se hace necesario entonces producir pensamiento propio sobre la naturaleza social específica de los procesos resistentes que producen revoluciones micro-políticas noviolentas y los modos en que se diferencia de otro tipo de procesos de cambio. Por supuesto, las resistencias sociales han sido de muy diversa índole: en muchas partes las resistencias obreras o anticoloniales, inicialmente de carácter emancipador, derivaron en confrontaciones armadas y culminaron en sangrientas derrotas o en la instauración de Estados totalitarios. Pero una preocupación central hoy de la crítica se cifra en las muy extendidas experiencias de resistencias sociales noviolentas que se han apartado de la guerra y de otras formas de ejercicio de la violencia que han sido el arte por excelencia de la dominación.

Otro elemento de análisis es el de los agenciamientos de esta micropolítica que se constituyen como sujetos colectivos históricos, no trascendentes, móviles, fruto de los procesos de subjetivación minoritaria que ya no están subordinados a las viejas formas de lucha que se empantanaban en la disputa macropolítica por el control del poder central o de sus formas de representación parlamentaria. El más destacado de ellos es la red rizomática que conforman las comunidades –que aquí nombraremos como rebeldes o en resistencia–, los territorios, vinculados a modos de existencia propios de la resistencia social, que son los lugares en los que habitan tales comunidades rebeldes y los(as) resistentes, que transitan a su interior y que solo acreditan su existencia en cuanto aparezcan en la acción y en tanto en cada lucha concreta desplieguen las subjetividades de auto-legislación y auto-organización.

La teoría y la práctica de los procesos de revoluciones sociales noviolentas han redefinido estos conceptos. Por ejemplo, para los indígenas Nasa del occidente colombiano, resistir a la guerra es reconstruir la “Gran Casa” –esto es el territorio–, repotenciando la relación con la tierra y la alimentación, replanteando el



3 Gandhi es el principal ejemplo con su revolución noviolenta anti-colonial. Pero solo por mencionar otros están: Mandela y Luthuli (lucha contra el apartheid), Martin Luther King (lucha por los derechos civiles de las minorías raciales), Petra Kelly y César Chávez (lucha ecológica), Helder Cámara y Oscar Romero (Pueblos silenciado por la dictadura), el “Poder del pueblo” (caso de la revolución noviolenta en Filipinas), Las Abuelas y Madres de la Plaza de Mayo (lucha por los desaparecidos), “Otro mundo es posible” (luchas alter-globalización), 15-M (Indignados contra el neoliberalismo europeo) y un largo etcétera. (Ver: López, et al., 2004: 793)

problema de la propiedad, propulsando la fuerza auto-creativa de la comunidad, frente a la maquinaria de guerra y devastación que vivimos. Para ello han inventado formas novedosas de apoyo mutuo y de reconstrucción de los lazos comunitarios amenazados por los actores armados y por las incursiones de las fuerzas desbocadas del mercado capitalista.

Su clave es la lucha por la autonomía, desplegando su poder constituyente, ejerciéndolo de manera efectiva. Al resistir se hacen responsables de su propio destino, incursionan en nuevas prácticas productivas y de distribución, establecen otras formas de relación con la biodiversidad, hacen de la comunidad el nicho por excelencia para la vida. Entonces a través del remozamiento del pacto comunitario, comienzan a revalorizarse los afectos, la espiritualidad, la cooperación, la celebración del estar juntos, la memoria, el calor de la solidaridad y la defensa de los bienes comunes.

El territorio es el asiento comunitario que va mucho más allá de un espacio físico para ser habitado. Está conectado con la fuerza telúrica de la tierra, es la morada que proporciona abrigo contra el frío de la guerra y que permite desarrollar las estrategias necesarias para evadir el foco binario de la confrontación mortal. Territorio y comunidad resignificados son pequeños universos emergentes aptos para todo tipo de ensayos de renovación. Por allí se experimentan otras formas de democracia directa comunitaria, se intentan nuevas relaciones familiares y de pareja que abandonen la pesada carga del patriarcado, se restablece la importancia del autocuidado y del trabajo afectivo y cuidadoso para con los(as) otros, se despoja de la sacralidad al dinero y se redimensiona el trueque y diversas modalidades de moneda social.

Los territorios y las comunidades en resistencia se especializan en acoger la diferencia y de proveerla de unidad en el proceso de producción de lo común. Con ello van abandonando la racionalidad de la valorización mercantil de los procesos vitales para dar paso a la lógica del valor de lo viviente. Las luchas de estas comunidades se sintonizan con el rumbo de la preservación de la biosfera como el principal bien común de la humanidad y de otras formas de vida. La defensa del territorio se va haciendo simultáneamente con la lucha por el agua, contra el envenenamiento del entorno natural y contra la explotación globalizada de la biomasa y de los recursos naturales. Esto hace que para las comunidades resistentes se convierta en prioritario el desarrollar conocimientos y capacidad para la gestión de los bienes comunes (Zibechi, 2007).

Poco a poco la geografía global se ha ido poblando de una constelación de esos pequeños nuevos mundos que en la búsqueda de opciones para la vida van rediseñando sus métodos, sus formas de organización, sus instrumentos de resistencia. Silenciosamente se van dotando de sus propios tiempos vitales e intensos. Como es una lucha por la existencia, estas comunidades resistentes se inscriben dentro de procesos de naturaleza bio-política, que procrean lo nuevo y afirman la integralidad de la vida.



Su capacidad de creación, de la cual depende su propia sobrevivencia, hace de estas comunidades territorios de producción estética. A cada rato hay que asistir a nacimientos gozosos de nuevas prácticas, de nuevas formas de expresión. Es una estética de lo intempestivo, de lo que no se espera, de lo impredecible. La vida comunitaria se aleja de la rutina y de los hábitos consuetudinarios, que mantenían el hilo de las comunidades tradicionales, y se va convirtiendo en los muchos amaneceres de lo inédito en los territorios existenciales donde moran y se intentan los pequeños-enormes acontecimientos de las resistencias sociales noviolentas.

La bandera que las arropa es la de la ética de la dignidad y la de la búsqueda de la propia verdad, que no es más que su disposición a la irrupción de lo nuevo y la conciencia de la diferencia como elemento constitutivo de su nuevo ser comunitario. No se preparan con la minuciosidad de las conspiraciones, ni cuentan con las certezas de programas y planes predeterminados, sino que surgen y renacen de las confluencias de múltiples relaciones y de poderosos agenciamientos subjetivos. El azar es un factor siempre presente en su devenir, por lo que estas comunidades y estos territorios rebeldes aprenden cotidianamente de su propia contingencia.

Todo este entramado está siendo movilizado por poderosas luchas sociales cuyo vórtice es una multiplicidad de experiencias micropolíticas que propician la emergencia de territorialidades caracterizadas por la novedad y la resistencia y que, a despecho de las concepciones binarias, son al mismo tiempo locales y cargadas de cosmopolitismo. En ellos se libra una permanente disputa entre la tendencia a su centralización y burocratización o la posibilidad de abrirse a espacios en red, policéntricos o de centralidades débiles en donde se experimente el poder de la influencia sutil.

Las comunidades en resistencia están obligadas a replantear las formas de liderazgo; quizás lo más sugestivo es la manera paradójica como lo han planteado las comunidades zapatistas: “mandar obedeciendo”, que es otro modo de decir que se acabaron los grandes timoneles, las direcciones piramidales, las estructuras jerarquizadas. En adelante ningún dirigente puede atribuirse el control del conjunto de la gestión de los asuntos comunales. La micropolítica de los territorios rebeldes exige el desapego de las técnicas parlamentarias, la integración y subordinación de los momentos de representación a la dinámica del ejercicio directo del poder de la gente; plantea inaugurar la política como decisión de la comunidad, con el mínimo de mediaciones, es decir requiere de un proceso de “desestatización” de la gestión de los bienes comunes.

En ellos se vislumbra la amplitud de los cambios que están siendo posibles y que hacen de las resistencias sociales noviolentas una conjunción de acontecimientos de enorme potencia que anuncian la naturaleza revolucionaria de su irrupción. Toda esa multiplicidad no cabe en una sola teoría, en una sola manera de conocer, ni en una única escuela de pensamiento. Requiere crear un



territorio plural de resistencia epistémica en donde florezca la ecología de saberes y en donde se reconozcan los conocimientos locales que generalmente han sido excluidos por los discursos del poder. En este sentido se trata de un pensamiento situado. Pero, a la vez, se plantea abierto a un nuevo cosmopolitismo que haga posible la globalización de las resistencias sociales redescubriéndolas como acontecimientos creativos.

El pensar crítico de la resistencia no puede sino contribuir a constituir la verdad de los (as) resistentes, a dar cuenta de la entereza y la magia de quienes decidieron resistir con dignidad, términos que se van haciendo idénticos. Alguno de los muchos autores que dialogan en este nuevo pensamiento crítico califica a los(as) resistentes como prófugos del desencanto y del pesimismo estructural. Por eso la inspiración que ocasionan los conatos de revoluciones sociales noviolentas que ocurren ante nuestros ojos me hacen repetir las palabras de Sábato: “Hay días en que me levanto con una esperanza demencial, momentos en los que siento que las posibilidades de una vida más humana están al alcance de nuestras manos. Este es uno de esos días”.

Bibliografía

- Deleuze, Guilles. (1986). *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama. Barcelona.
- Deleuze, Guilles. (1989). *Lógica del sentido*. Paidós. Buenos Aires.
- Deleuze, Guilles. (2008). *En Medio de Spinoza*. Cactus. Buenos Aires.
- Foucault, Michel. (2002). *Defender la Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Foucault, Michel. (2009). *El Gobierno de Sí y de los Otros*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires.
- Gandhi, Mohandas K. (2008). *La política de la noviolencia*. Antología editada por Rubén Campos. Ediciones de la Catarata. Madrid.
- López, Mario, et al. (2004). *Enciclopedia de paz y conflictos* (2 volúmenes). Eirene. Instituto de la paz y los conflictos. Universidad de Granada.
- López, Mario. (2009). *Política Sin Violencia. La Noviolencia como Humanización de la Política*. Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá.
- Najmanovich, Dennis. (2008). *Mirar con Nuevos Ojos. Nuevos Paradigmas en la Ciencia y Pensamiento Complejo*. Biblos. Buenos Aires.
- Sábato, Ernesto. (2000). *La resistencia*. Seix Barral. Buenos Aires.
- Useche, Oscar. (2009). *Jóvenes Produciendo Sociedad. Subjetividades, Derechos Sociales y Productividad Juvenil*. UNIMINUTO. Bogotá.
- Useche, Oscar. (2012). Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontecimiento. En: Piedrahita, C; Díaz, A. y Vommaro, P. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. CLACSO. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá.
- Zibechi, Raúl. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.



Oscar Useche Aldana

Doctor en Paz, Conflictos y Democracia de la Universidad de Granada (España); Economista y Magister en Investigación Social Interdisciplinaria. Director del Centro de Estudios e Investigaciones Sociales (CEIHS) y de la Revista Polisemia de UNIMINUTO. Director del Grupo de Investigación Ciudadanía, Paz y Desarrollo. Profesor Catedrático de la Maestría de Investigación Social de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Analista académico de la Radio Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

Oscar Useche Aldana





Cartografías de los pensamientos críticos contemporáneos: una mirada desde Razmig Keucheyan y Göran Therborn

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Introducción

Acercarse al pensamiento crítico contemporáneo, implica referirse a la manera como han proliferado discursos que marcan los destinos posibles del socialismo después del período que va de 1848 a 1989¹ (Anderson, 2000), y además, la manera como están emergiendo posicionamientos teóricos que reflejan resistencias al neoliberalismo. Estas tendencias proyectan un panorama muy amplio que traspasa el marxismo, la escuela de Frankfurt, el postestructuralismo y la sociología crítica, por nombrar algunos campos que tradicionalmente habían asumido como propio el carácter de lo crítico.

Lo que queda claro es que estos sistemas de pensamiento ya no son hegemónicos en el pensamiento crítico, y actualmente, solo son vistos como una parte de otras teorías que convergen dentro de un vasto conglomerado de propuestas críticas que están marcando los futuros caminos hacia la emancipación, la constitución de lo posthumano, las posibles estrategias de transformación so-



1 Perry Anderson, citado por Razmig Keucheyan en el texto “Pensar desde la izquierda”, considera que en este período se suceden varias reformulaciones socialistas que van del socialismo utópico, a la comuna de París y de ahí a la revolución de octubre, mayo del 68, la segunda ola del feminismo, y finalmente la caída del muro de Berlín en 1989.

cial y formas novedosas de pensar. Puede decirse que lo que predomina es un panorama rizomático tejido desde muchas orillas y a través de tendencias de corte postmarxista, postestructuralista, poscolonial, y también desde el retorno de discursos liberales, psicoanalíticos e incluso religiosos.

Son múltiples las versiones que intentan dar cuenta de los pensamientos críticos surgidos después de la caída del muro de Berlín, pero entre ellos, quiero destacar en este artículo, dos propuestas que intentan dar respuesta a la amplia proliferación de discursos críticos de finales del siglo XX y principios del XXI. La primera es la propuesta elaborada por Göran Therborn, sociólogo sueco y profesor de la Universidad de Cambridge, quien presenta un interesante mapa sobre tendencias políticas en las izquierdas actuales, resaltando en su análisis cuatro aspectos centrales: a) la importancia del marxismo y la escuela de Frankfurt en el pensamiento crítico en el siglo XX, b) la crisis de las izquierdas motivada por el derrumbe del socialismo soviético y la URSS, c) el desplazamiento de los centros económicos de Estados Unidos y Europa hacia Asia oriental, d) el fortalecimiento del posmarxismo y e) el reconocimiento de cuatro nuevos modos de pensamiento político de izquierda: postsocialismo, social democracia marxista, neomarxismo y posmarxismo.

La segunda propuesta que retomaré tiene que ver con la cartografía sobre pensamientos críticos elaborada por el sociólogo suizo y profesor de la Universidad de París-Sorbona, Razmig Keucheyan, en su texto *Hemisferio Izquierda* (2013). Para este autor la teoría crítica es mucho más amplia que la Escuela de Frankfurt o el marxismo y, además, aclara, que no se produce únicamente en Europa y Estados Unidos. Esta consideración lo lleva a transitar por autores de diversas geografías, que incluyen el sur y el oriente, y a presentar un amplio panorama de tendencias críticas, destacándose entre ellas, los posfeminismos, el poscolonialismo, el giro acontecimental y los posmarxismos.

Göran Therborn: tendencias políticas en las izquierdas actuales y pensamiento crítico

Pensamiento crítico en las izquierdas actuales

El interés político de este autor, no lo lleva a hacer opción por una historia continua y acumulativa de ideas políticas en el siglo XX, sino a mostrar el camino zigzagueante de los pensamientos críticos de izquierda, en occidente y el hemisferio norte, durante el siglo XX y XXI. La crítica a las izquierdas actuales en Therborn (2014) puede resumirse en una idea que recorre todo su libro titulado *¿Del marxismo al posmarxismo?* y que la plasma en una lectura comparativa de los pensamientos críticos actuales, donde el referente es siempre el marxismo. Considera que este sistema de pensamiento logró integrar los tres vértices de un triángulo representados en la ciencia social, la filosofía y la práctica política, mientras que en los pensamientos críticos actuales, se perciben solamente op-



ciones por uno o dos de estos campos, además de una clara desarticulación entre teoría y práctica. La crítica de Therborn, ubicada del lado del posmarxismo, va entonces hacia un pensamiento crítico académico, sin arraigo en movimientos sociales, que ha permitido el avance de las derechas mundiales y la agudización de las desigualdades sociales. En cuanto a la cartografía que elabora sobre pensamientos críticos, Therborn (2014) establece seis modos de respuesta de las izquierdas frente a la crisis del marxismo. En este mapa, y a pesar de su clara opción por los posmarxismos, incluye tanto estas tendencias, como aquellas posturas críticas que no tienen como referente el marxismo del siglo XX.

El giro teológico:

Therborn le da mucha importancia a este fenómeno que aparece en la obra de algunos teóricos de la izquierda europea, pero aclara que hay grandes diferencias entre este interés por lo religioso y la propuesta política de la teología de la liberación latinoamericana. En el primer caso, este giro hacia la religión judeocristiana o hacia figuras destacadas en el catolicismo, reviste un interés puramente académico en tanto que los discursos religiosos sirven de apoyo a la argumentación filosófica y política de cada autor. En el caso de la teología de la liberación, el interés es político y el compromiso es de unos sacerdotes católicos con la búsqueda de justicia social. En este modo de respuesta Therborn ubica los siguientes autores: a) R  gis Debray (2005) y sus estudios sobre el inconsciente religioso en la política y las formas políticas de lo sagrado, b) Alan Badiou (1999) y su referencia a San Pablo como fundador de un universalismo que podría, como política de liberación, constituirse en alternativa al universalismo del capital y el mercado, c) Slavoj Zizek (2005) también con una referencia a San Pablo y a la necesidad de abandonar la retórica posmoderna y volver al concepto cristiano de universalidad, no para borrar las diferencias, sino para luchar desde las diferencias por una solidaridad universal, d) Michael Hardt y Antonio Negri (2005) y su reflexión sobre la actitud religiosa de San Francisco de Asís y el papel que juega el amor en la política y en la constitución de un futuro comunismo. Estos autores proponen a San Francisco de Asís como una nueva manera de pensar los actores revolucionarios y su papel en las transformaciones sociales y también hacen referencia en su propuesta política a San Agustín y Job, e) Terry Eagleton, profesor británico que propone una articulación entre el marxismo y el catolicismo presentando la religión como fuerza que impulsa las revoluciones sociales y como alternativa a la secularización del mundo. En su libro *The Gospels: Jesus Christ*, propone una teología de izquierda que sirve de plataforma a las revoluciones sociales.

Esta respuesta religiosa de diversos pensadores de izquierda, tiene un sentido de recuperación del espíritu original del marxismo, devastado por la influencia leninista. Esto, sobretudo en el caso de Badiou y Zizek, implica repensar el sujeto en un marco filosófico donde se entrecruzan el marxismo y el psicoanálisis lacaniano. Volver a San Pablo, es refundar un sujeto portador de una verdad



universal que anuncia un acontecimiento transformador de toda la sociedad. El mensaje de San Pablo –Cristo resucitó y la humanidad da un giro hacia una nueva vida– no es visto por Badiou como una acepción religiosa válida únicamente para una comunidad judeocristiana, sino como posibilidad de soportar un sujeto que es universal y que se orienta éticamente en la resurrección, esto es, en la transformación social, a nivel universal, y en las mutaciones subjetivas.

Se descubre en este giro teológico un pensamiento crítico que recurre a la espiritualidad como referente emancipatorio, y que en este intento, deconstruye marcos teóricos que estuvieron cerrados, durante la época moderna, a una transposición entre teología y política. En el regreso a un universalismo cristiano, invocado por algunos de estos autores, aparece una idea de comunidad abierta y respetuosa de las diferencias que se resiste al Imperio, a las comunidades monoculturales y encapsuladas, y a los poderes hegemónicos de orden económico, político y militar.

La crítica a la cultura capitalista y la apertura de las ciencias sociales:

En este grupo Therborn ubica autores que presentan, desde su visión de izquierda, una crítica a la actual sociedad de mercado capitalista y, en algunos casos, una propuesta alternativa a estas formas de dominio desde el capital. a) Fredric Jameson, crítico literario estadounidense que ha adquirido influencia dentro del denominado pensamiento crítico a partir de la publicación de su texto *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1991). Este autor le apuesta a la construcción de un pensamiento crítico que permita comprender la manera como el capitalismo ha traspasado toda la actividad humana y los espacios de arte y creación donde es posible el cultivo de una visión crítica independiente. En su texto señala tanto el fracaso del proyecto socioeconómico de la postmodernidad, como el proyecto artístico-cultural del postmodernismo. Respecto de este último aspecto, que resulta muy importante para la crítica de Jameson, comenta que ha sido totalmente colonizado por la cultura de mercado capitalista, de tal manera que hay una gran proliferación de propuestas estéticas, enmarcadas en lo kitsch, que han llevado a la muerte del arte. En este mimetismo capitalista desaparece la condición marginal y crítica del artista y de su arte, y se convierten en mercancías destinadas a un mercado masivo. b) C. Wright Mills, este sociólogo estadounidense se propone en su obra el análisis de la época posmoderna, la tribulación moral y la falta de libertad que acompañan este momento histórico. Reflexiona sobre el fracaso de las dos ideologías que orientaron la modernidad, el liberalismo y el socialismo, mostrando su insuficiencia para la comprensión y el control de los acelerados cambios de esta época. Propone un liderazgo ético que debe surgir de los intelectuales y de la reorientación de la investigación en las ciencias sociales. Considera que el problema de investigación que se aborde es decisivo en el avance de la teoría social, así como el compromiso político y moral. La obra de Wright lo muestra como un reformador utópico que le apostó al conocimiento y al rol de los intelectuales como estrategia de transformación y justicia social. d)



Immanuel Wallerstein: su propuesta crítica se despliega en cuatro campos: el análisis del sistema-mundo, el análisis histórico de los fenómenos sociales del actual siglo, el análisis del Estado capitalista y sus crisis, y una reflexión sobre la interdisciplinariedad en las ciencias sociales.

Los nuevos desplazamientos de la clase:

En esta clasificación Therborn nombra tres autores centrales: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Étienne Balibar quienes se refieren en apartes de su obra a la manera como se transforman en el postmarxismo las comprensiones teóricas sobre las identidades sociales y las relaciones de poder que aparecen de ellas. Mientras en la modernidad se afirmaba su carácter positivo y unificado, en la perspectiva postmarxista y en las filosofías de la diferencia se le da visibilidad a una proliferación de espacios políticos emergentes y una diversidad de modos de existencia que finalmente terminan por dislocar las antiguas identidades colectivas y los grandes sujetos colectivos de la modernidad. Para Laclau y Mouffe, esta dislocación es la reacción a una exterioridad, o a un Otro constitutivo que fragmenta las identidades estables y definitivas que constituían los sujetos de la modernidad. Esta tendencia a la fragmentación de las identidades sociales, es acentuada por el actual capitalismo de mercado, que en función de un mayor consumo, aumenta cada vez más las diferencias identitarias. Sin embargo, de la misma manera que se amplían las diferencias, aparecen también resistencias múltiples que le dan un nuevo horizonte de sentido a las luchas sociales y políticas, que no aparecen de una única y definitiva identidad, constituyéndose este hecho en condición *sine qua non* para la constitución de un proyecto de una democracia radical. Finalmente, lo que se plantea en este pensamiento crítico, es precisamente, que las prácticas políticas en el posmarxismo emergen de la fragmentación de una clase única y se soportan sobre elementos disímiles o heterogéneos que tienden a encontrarse solo momentáneamente y no de manera permanente.

En el caso de Balibar (2005), este autor sostiene tres tesis en relación con las identidades sociales actuales que fragmentan la idea de clase única de la modernidad: a) toda identidad es transindividual, esto es, surge en una interface entre el adentro y el afuera constitutivo y no es reducible a una identidad individual de carácter psicológico. b) No existe la *identidad* sino procesos de identificación que son mutantes, inconclusos y abiertos a nuevas construcciones riesgosas. c) Las identificaciones son ambiguas, y desde este claro-oscuro que soporta los tránsitos y los nomadismos subjetivos de las actuales existencias, se desdibuja la idea de una identidad única y definitiva.

El abandono del Estado como la unidad teórica primordial del análisis político:

En este grupo ubica Therborn a autores que proponen otras formas de hacer política, anclada en una transformación radical de la relación con el Estado, y más vinculada con movimientos sociales de antiglobalización, globalización



desde abajo, cosmopolitismo y democracia radical. Entre ellos menciona a Ulrich Beck y a Claus Offe. Es claro, que aunque Therborn no se preocupa por nombrar autores latinoamericanos, el tema de la “globalización desde abajo” ha sido analizado por varios autores de estas latitudes, entre ellos Sousa Santos. Igualmente, el tema de democracia radical que ya fue tangencialmente abordado en el punto anterior, está más referido a Laclau y Mouffe.

En general en este grupo Therborn ubica aquellas propuestas que surgen como alternativas a la globalización, entendida esta como un nuevo momento histórico de un capitalismo triunfante que logra la imposición global de una política y una cultura neoliberal. Se interrogan en todas estas propuestas la transformación dada, en estos tiempos de globalización, a los Estados nacionales, a su privatización, a la disminución de las agendas sociales y a la emergencia de un modelo de producción que se desarrolla de manera multinacional y se negocia más allá de las fronteras nacionales. Sin embargo, al mismo tiempo, surgen fuerzas y movimientos desde las izquierdas y desde organizaciones no gubernamentales que ofrecen una resistencia a la hegemonía neoliberal impulsando propuestas democráticas inscritas en un Estado de Derecho. En esta dirección, la *globalización desde abajo*, o la paradoja de la globalización, en lenguaje de Beck, responde a nuevas maneras de organización de fuerzas políticas que se resisten al actual ordenamiento económico y político y al capitalismo mundial que golpea cada vez más las zonas pobres del mundo. El manifiesto de anti-globalización moviliza entonces una “internacionalización de la esperanza”, que se expresa en un movimiento de resistencia que combate la globalización con la misma globalización. Es una “globalización desde abajo”² (Falk, 2002) que se resiste a la globalización desde arriba.

Frente a esta resistencia a la globalización, Beck (2002) plantea un manifiesto cosmopolita que se expresa en un movimiento ciudadano con capacidad política para imponer una agenda cosmopolita de globalización. Esta propuesta alternativa no estaría alentada por la libertad global del capital, sino por las víctimas del neoliberalismo y por las crisis y los fracasos de la globalización “desde arriba” que convergen en un régimen cosmopolita que establece otras relaciones de poder. Se busca humanizar la globalización, y con esto se revela como un movimiento que no es de anti-globalización, sino un proyecto político y económico pertinente y realizable que utiliza la globalización para el bien común y potencia el Estado para mejorar el bienestar de sus ciudadanos de cara a un contexto global humanitario.



2 Este tema ha sido tratado por Richard Falk (2002) en un texto donde hace una crítica a la versión capitalista de la globalización, preocupándose por visibilizar formas otras de activismo global de los movimientos ciudadanos, a los cuales denomina como globalización desde abajo.

Sousa Santos (1997), vincula el proceso de globalización desde abajo, a una política cultural de Derechos Humanos, diferente a la globalización desde arriba que incluye el localismo globalizado y el globalismo localizado³. Para este autor, los países del norte ejercen un dominio que toma la forma de localismo globalizado sobre los países del sur, y al mismo tiempo, imponen un globalismo localizado que desdibuja su cultura, su historia y sus formas particulares de existencia. Por su parte, la *contra-hegemónica globalización desde abajo*, es definida por Sousa Santos como *cosmopolitismo* que reorganiza los Estados nacionales en bloques transnacionales para defenderse de la globalización propiamente dicha, con sus mismas estrategias, pero en una perspectiva emancipadora. En esta perspectiva política surgen múltiples grupos y redes internacionales que se organizan en torno a agendas que defienden no solo la vida humana, sino cualquier expresión de vida contra la que está atentando el capitalismo de mercado.

Los feminismos de la diferencia y la teoría queer

En esta tendencia de la izquierda feminista, Therborn no es muy afortunado en la apreciación del carácter crítico de los feminismos y posfeminismos actuales. Exceptuando a Butler, cita algunas teorías del género y de la segunda ola del feminismo, caracterizadas, precisamente, por la ausencia de un discurso crítico y por el énfasis en un feminismo europeo blanqueado y privilegiado. Las voces críticas del feminismo no provienen de teorías centradas en el género, en la esencia femenina y en la escritura femenina, como se planteó en el feminismo psicoanalítico francés o en la tradición anglo-americana más cercana a las teorías de género. La tendencia crítica tiene un tono pos-género o incluso pos-feminista, además de recurrir a conceptos claramente localizados y referidos a una materialidad de la subjetividad.

Dada la importancia del campo de los feminismos en la teoría crítica actual, hago aquí un paréntesis en el análisis de la propuesta de Therborn, para citar los giros postgénero y postfemenismo en este pensamiento crítico del siglo XX y XXI. En la tendencia crítica feminista se puede citar el movimiento teórico y político de *la tercera ola del feminismo* que emerge en la década del 80, como alternativa a los feminismos blanqueados, europeos y estadounidenses. Son feminismos que surgen de los márgenes, por ejemplo, los feminismos lesbianos, negros y chicanos en Estados Unidos y el feminismo postcolonial de Latinoamérica y otros países del sur, que sufren al mismo tiempo, los efectos de la globalización y el colonialismo. Sin embargo, estos feminismos, por su naturaleza

3 El localismo globalizado implica la hegemonía cultural y social de un localismo frente a otros que aparecen como más débiles. El globalismo localizado, es la manera como se expresa el dominio de la globalización en los localismos y que los lleva a reestructurarse de manera permanente, dejando atrás sus particularidades.



contestataria, pueden caer en el mismo esencialismo que rechazan, en tanto que no proponen una deconstrucción de la categoría mujer, sino la confluencia en ella de otras variables, como son la raza, la clase, el género y la sexualidad.

Ahora, en las teorías pos-feministas y pos-género, que surgen a finales del siglo XX e inicios del XXI, sí es posible reconocer un tono crítico más radical, ya que su propuesta política está totalmente articulada a un movimiento de deconstrucción o de des (re) territorialización del sujeto Mujer. Son posturas epistemológicas y políticas, influidas por el postestructuralismo de Foucault y Deleuze, que van más allá de los feminismos tradicionales y de las teorías de género. En esta dirección, proponen, no un feminismo centrado en las identidades o en la estabilidad de un sujeto, sino devenires subjetivantes o flujos y fuerzas mutantes que no encajan en ninguna de las categorías identitarias existentes. Entre las elaboraciones teóricas más representativas de la tendencia postfeminista o pensamiento crítico de la diferencia, se pueden nombrar *los nomadismos* (2000) y *las transposiciones* (2009) de Rossi Braidotti y la propuesta de *cyborg* de Donna Haraway (1995).

En la tendencia postgénero se puede ubicar la teoría Queer de Judith Butler (2005) y su declaración deconstructiva de las categorías patriarcales y esencialistas de sexo y género. Frente a la repetición de los modelos heterosexuales y de género, Butler propone la política de la parodia como forma de subversión de los modelos dicotómico de género y de sexo. Es claro que la propuesta epistemológica y política de Butler tiene muchas convergencias con las teorías postfeministas de la diferencia, en tanto que ambas se soportan, no en una oposición a un discurso patriarcal que sigue manteniendo lo masculino y lo heterosexual como referente, sino en la creación de otras maneras de pensar mujeres y hombres más allá del sexo y el género; con esta afirmación de orden político y epistemológico, se desdibuja el discurso dicotómico y se constituye una nueva manera de pensar situada en el afuera del discurso patriarcal y de la lógica fallogocéntrica.

Resistencias y potencias en la sociedad red

En esta tendencia Therborn ubica a Michael Hardt, Antonio Negri y Manuel Castell. La referencia a Castells está muy centrada en el texto *La sociedad Red. Una visión global* (2006) organizado por este autor con otros intelectuales de diversos países, entre ellos, China, India, Rusia, Estados Unidos, Finlandia, Gran Bretaña. En este texto se analiza de manera interdisciplinaria la sociedad red y el alcance de ella en la emergencia de nuevos campos de estudios que son abordados por las ciencias sociales, como es el caso de las nuevas identidades, las estrategias políticas desde la izquierda, los actuales movimientos sociales en la era de la globalización, el modo de producción capitalista en la era neoliberal, la salud y la educación en relación con las tecnologías de la información. La sociedad red la entiende Castells como una nueva forma de organización social que está soportada en las tecnologías de la información y las comunicaciones;



de ahí que el interés que atraviesa gran parte de su obra, esté volcado hacia la comprensión de la sociedad capitalista informacionalista que está emergiendo en el siglo XXI y a las transformaciones económicas, políticas y culturales que surgen en este nuevo paradigma técnico que reemplaza el capitalismo industrial característico de la modernidad.

El tono crítico en Castells queda mucho más claro en el texto *Comunicación y Poder* (2009) donde abiertamente plantea la necesidad de mantener una actitud vigilante y crítica respecto de las relaciones de poder que se establecen en la sociedad red, como único camino para combatir la dominación, pero, al mismo tiempo, para aprovechar las posibilidades políticas y de resistencia creadora que ofrecen esta forma de organización social. Con un énfasis cognitivo, propone unas redes independientes y horizontales constituidas en la interconexión entre “mentes” (2009) que avanzan en la libertad, como estrategia para situarse en el afuera del dominio de las redes comercializadas y vigiladas.

En síntesis, la propuesta crítica de Castells se orienta a la constitución de marcos cognitivos acordes a un pensamiento crítico que permita la localización y el desdibujamiento de las estructuras de dominación de la sociedad red y la constitución de otra sociedad, que sin renunciar a los beneficios de las tecnologías de la comunicación, transite en valores de justicia y libertad

Luego de esta exposición de tendencias en el pensamiento crítico, queda claro que la opción de Therborn es por la transformación social, articulada a una forma de pensar que interroga permanentemente los alcances políticos de las izquierdas, su pensamiento y su capacidad de estrategia y movilización. Considera que un pensamiento crítico no puede estar de espaldas a las prácticas políticas de esta sociedad postindustrial, representadas en el surgimiento de diversas colectividades insurrectas que reemplazan el desdibujado movimiento obrero. Asistimos actualmente a un resquebrajamiento de la *deferencia*⁴, y esto unido a la emergencia de colectividades críticas y al desplazamiento de los centros económicos hacia Asia oriental, se va configurando un nuevo panorama para una izquierda que actúa defensivamente y que está obligada a reinventarse en una perspectiva transocialista.

Sin embargo, en todos estos análisis hay que anotar una seria limitación en la perspectiva política de Therborn y en su cartografía sobre pensamientos críticos actuales, representada en una tendencia claramente eurocéntrica y estadouni-

4 Este concepto surge de los análisis que realiza Therborn sobre las ideologías y concretamente sobre la opresión ideológica que utiliza mecanismos de sometimiento que toman la forma de inevitabilidad, resignación, miedo, adaptación y deferencia. Esta última, apela a la sumisión voluntaria porque se considera que los dominadores dominan a favor de los dominados. Se considera que estos realizan una buena representación y que son buenas personas, aunque se les vea como una clase aparte poseedora de competencias muy superiores a la media de la población.



dense que lo lleva a concentrarse en un contexto que denomina como “hemisferio norte”, desvaneciendo todos aquellos pensamientos críticos que surgen en Latinoamérica, Asia y África. La referencia a estas geografías se limita a breves comentarios sobre la colonialidad y la emigración en Latinoamérica hacia centros de poder; los legados coloniales, conflictos étnicos e inestabilidad política en el África subsahariana⁵ y a la modernización reactiva⁶ de Japón.

El pensamiento crítico en versión de Göran Therborn

Para Therborn el pensamiento crítico⁷ (Encuentro XXI, 2000) significa crítica de cada orden establecido y aunque considera que el marxismo ocupó un lugar central como pensamiento crítico durante el siglo pasado, aclara que actualmente este no es único, e incluso, en algunos casos, puede considerarse que ya no es crítico. El marxismo tuvo un lugar preponderante en la historia de la modernidad como crítica al modo de producción capitalista y a sus derivaciones liberales reflejadas en la economía, la política y la constitución de sociedad. Pero en este momento, y de acuerdo con la perspectiva de Therborn, se necesita un pensamiento crítico posmarxista más amplio y reflexivo, con capacidad para dar cuenta de las actuales encrucijadas posmodernas.

Respecto a la pregunta sobre el significado del pensamiento crítico, Therborn le apuesta inicialmente a un análisis histórico de este, comenzando con los griegos y la forma de *discernimiento razonador* que toma la crítica en esta época; continúa su recuento con el análisis de la utilización del pensamiento crítico por los humanistas en el Renacimiento, y más adelante, en los siglos XVI y XVII, reflexiona sobre la manera como la filología, la estética y la lógica, redescubren el papel de la crítica en la interpretación de textos.

En la obra de Kant, durante el siglo XVIII, aparece un nuevo sentido referido a la crítica ya que este concepto se articula de manera preponderante con la filosofía y la orientación del buen pensar o el pensamiento racional. A partir de Kant,

5 Es el África conocida también como África negra de la cual hacen parte 43 países y se exceptúan aquellos que limitan con el mar Mediterráneo. Este territorio es actualmente uno de los sitios más pobres y con menos desarrollo humano del planeta a pesar de contar con numerosas riquezas mineras, energéticas y fluviales.

6 Esta es una modernidad inducida desde el exterior. Este es el caso de Japón y el Este de Asia que importaron selectivamente los patrones de la modernidad para competir con potencias externas.

7 Las afirmaciones sobre pensamiento crítico que se exponen a continuación fueron presentadas por Göran Therborn en el seminario sobre “Pensamiento Crítico del Siglo XX”, realizado en Santiago de Chile, el 6 de enero del 2000. El seminario fue organizado por la Revista Encuentro XXI y el Centro de Estudios Nacionales de Desarrollo Alternativo, CENDA, y contó con el apoyo de varias universidades chilenas.



todo se somete a la crítica de la razón: la religión, los gobiernos, la economía, la sociedad en general, pero siempre en un plano muy teórico que no alcanza la práctica y la estrategia política. Este distanciamiento de la práctica política en Kant, es abordado consecuentemente por los seguidores de izquierda de Hegel, quienes elaboran un concepto de *crítica práctica*; este nuevo sentido de lo crítico, es precisamente el que es reelaborado por Marx, para dar cuenta de su crítica a la economía política. A diferencia de Kant, esta crítica marxista no se desenvuelve en el campo de las categorías lógicas, sino que tiene una clara expresión en los movimientos sociales obreros.

En cuanto a las tendencias críticas del siglo XX, Therborn destaca la teoría crítica de Frankfurt, pero señala, que igual que el marxismo, no es una tendencia que represente todo el pensamiento crítico del siglo XX. Los teóricos de la escuela de Frankfurt, en sus tres generaciones, solo son una voz más dentro de una coral mucho más amplia que le apuesta seriamente a lo crítico durante este siglo y en esta época moderna.

Otro aspecto que se recoge en la obra de Therborn, y que es de gran importancia para este artículo, es la enunciación de las características del pensamiento crítico y su diferenciación de la crítica social. La denuncia social y el malestar cultural no son necesariamente pensamientos críticos. Revisando la propuesta sobre la arquitectura del pensamiento crítico de Therborn⁸ (Encuentro XXI, 2000) es posible visibilizar unos componentes que son justamente los que responden a la pregunta por lo crítico y que presento a continuación:

Componentes	Descripción
Tendencias epistemológicas	Pensamiento contextualizado: La crítica no surge de la razón humana, sino de problemas que emergen en contextos históricos y sociales que deben ser identificados claramente.
	Pensamiento nómada y mutante: No da lugar a planteamientos absolutos, en tanto que debe dar cuenta del devenir de una época, de sus emergencias y variabilidades. Un pensamiento crítico puede convertirse en acrítico con el paso del tiempo y con la modificación del contexto.

8 Algunos de estos componentes son retomados de la conferencia presentada por Göran Therborn en el seminario sobre “Pensamiento Crítico del Siglo XX”, realizado en Santiago de Chile, el 6 de enero del 2000. Esta conferencia fue publicada por la Revista Encuentro XXI, Nº 17, otoño del sur 2000.



Componentes	Descripción
Objeto de la crítica	El pensamiento inmutable, resistente al cambio y fundamentado en la autoridad y la identidad. La crítica se orienta entonces a la autoridad divina, natural o humana que soporta lo que no puede ser criticado y a las identificaciones esencialistas, de género, de clase, de partido, de religión, que detienen el movimiento y las mutaciones.
Procedimientos cognitivos	Se constituye en un procedimiento mental que pasa por cuatro momentos: a) deconstrucción, b) crítica a las verdades y pensamiento establecido, c) cartografía o apertura a rutas de cambio y creación de lo nuevo. Estrategias de cambio, d) presentación de mundos alternativos y de nuevas ideas.
Relación con el tiempo y el espacio	Tiempo: a) crítica que se desarrolla en el surgimiento de la sociedad moderna y que expresa el conflicto entre la modernidad y tradición y b) la crítica que surge de la postmodernidad e interroga la modernidad y la misma crítica moderna.
	Espacio: Crítica que busca visibilizar lo emergente en un presente contextualizado y que está desdibujado por sistemas de pensamiento y formas de pensar que oscurecen el movimiento y la creación.
Transformación social	Crítica que apunta a transformar condiciones de dominación, exclusión e invisibilidad y a provocar resistencias creadoras y micro-transformaciones.
Visibilidad a espacios sociales	Posicionamientos políticos respecto de conflictos sociales: a) de clase, de naciones, de etnias, b) derivados de los esquematismos de género y sexo, c) que surgen en la relación con la alteridad, con el otro diferente, y en la colonialidad.
Desdibujamiento de sistemas de pensamiento cerrados y compactos	Religiones institucionalizadas con interpretaciones dogmáticas de sus textos sagrados. El dogma de cada religión está por fuera de la crítica.
	Concepciones secularizadas de autoridad que demandan una actitud acrítica y conformidad con un orden social natural derivado de la historia.
	Teorías modernas de supremacía social establecidas de manera acrítica y que marcan tendencias de desigualdad social y autoritarismos: teorías de evolucionistas, imperialismos, racismos, patriarcalismo, neoliberalismo.



Razmig Keucheyan: cartografías de los nuevos pensamientos críticos

Convergencias y diferencias entre R. Keucheyan y G. Therborn

Razmig Keucheyan (2013) en su texto “Hemisferios Izquierda” elabora unas cartografías del pensamiento crítico actual, coincidiendo con algunos autores de la propuesta de Therborn, pero encuadrando su análisis de manera distinta, con lo que refleja un manejo mucho más pertinente y fluido de su metodología de investigación cartográfica que la utilizada por Therborn.

La importancia de Keucheyan está dada por la incuestionable actualidad de sus teorías críticas que logran reflejar lo que está sucediendo en este campo, y por la amplitud de su tejido cartográfico que no deja por fuera ninguna de las tendencias teóricas de las izquierdas actuales. Para este autor, la importancia de un ejercicio cartográfico está dado, precisamente, por la posibilidad de mirar globalmente el problema de la crítica y por establecer las conexiones y divergencias que existen entre ellas. Igualmente considera que es importante situar históricamente el inicio de su análisis, y para esto, localiza su propuesta en las décadas del 60 y el 70, cuando se inicia el descenso de la izquierda, destacando también su punto máximo de declive con la caída del muro de Berlín. Considera Keucheyan, que fue justamente esta situación de derrota, la que dio lugar a un nuevo ciclo de la izquierda caracterizado por estas propuestas que surgen de la intelectualidad y por manifestaciones colectivas, entre ellas, la “insurrección zapatista de 1994, la huelgas de diciembre de 1995 y las manifestaciones de Seattle de 1999” (Keucheyan, 2013, p. 51).

Estas reflexiones iniciales sobre el pensamiento de Keucheyan, me permiten entonces, marcar claras diferencias entre los dos autores que propongo en este artículo, destacando las siguientes:

- A diferencia de Therborn, Keucheyan afirma la necesidad de integrar a los pensamientos críticos contemporáneos, una visión más globalizada y no quedarse únicamente en una propuesta crítica del “norte” (europeos y norteamericanos). Por esta razón en sus cartografías enfatiza, además de Zizek y Laclau referenciados por Therborn, en pensadores representantes del oriente y el sur, entre ellos, Edward Said (palestino), Álvaro García Linera (boliviano), Seyla Benhabib (turca), Néstor García Canclini (argentino), Aníbal Quijano (peruano), Roberto Mangabeira (brasileño), Kojin Karatani (japonés), Homi Bhabha (indio) y Achille Mbembe (camerunés), entre otros.
- En la cartografía de Therborn es clara la ausencia de corrientes de pensamiento que no están asociados al marxismo o a la escuela de Frankfurt. En el caso de Keucheyan, la integración es una preocupación central, ya que su metodología de investigación lo lleva a rastrear todas aquellas rutas que ha tomado la izquierda, distantes del marxismo, como son los campos medioambientales



y ecológicos, el ecofeminismo de Warren y Merchant, el marxismo ecológico de Foster y Benton, la liberación animal o el anti-especieísmo de Singer y el poshumanismo de Haraway y Butler, entre otros.

- En la propuesta de Therborn se destacan dos elementos centrales: uno, su pregunta por lo crítico, y dos, la cartografía propiamente dicha, o sea las respuestas de la izquierda frente a la crisis del marxismo. En el caso de Kaucheyan solo se presenta el segundo elemento, o sea, las cartografías, sin que se aborde *de manera directa* la pregunta por lo crítico. Sin embargo, hay que destacar en este autor una serie de pistas epistemológicas, políticas e históricas que van configurando la pregunta sobre ¿qué es lo crítico? O sea, en su argumentación teórica es posible descubrir las condiciones de posibilidad que permitieron la emergencia de este pensamiento crítico.

Propuesta cartográfica de Razmig Keucheyan

Keucheyan hilvana sus cartografías a través de tres campos de indagación y unos componentes que articula a estos:

- Campo 1: ejercicio cartográfico sobre las reacciones de los intelectuales de izquierda a la crisis que llevó a la decadencia de los grandes movimientos sociales en la década del 70: en este primer ejercicio, Keucheyan toma en cuenta tres criterios: i. la forma como el campo intelectual o universitario en el que estaba inscrito el pensador ha evolucionado desde esa época a la actual, influenciado por la emergencia neoliberal, el desplazamiento hacia el centro de muchas universidades y la desaparición de profesores críticos en estos centros de investigación. ii. El destino de las organizaciones políticas de base o la desaparición de organizaciones políticas en las cuales militaban estos intelectuales: Entre ellas cita Keucheyan a la Izquierda Proletaria, la Internacional Situacionista o la Potere Operario de Antonio Negri. iii. El orden doctrinal: En este caso Keucheyan cita intelectuales provenientes del maoísmo de la izquierda proletaria que han realizados dramáticos giros de la política de izquierda a la moral neoconservadora, influidos, dice este autor, por el carácter moralista de los principios maoístas en la década del 60 y el 70. También hay otros pensadores, antiguamente maoístas, que presentan interesantes innovaciones en sus posturas teóricas, como son los casos de Alan Badiou, Jacques Rancière, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Samir Amin. O, los casos de trotskistas de Estados Unidos que actualmente militan en la derecha.
- Campo 2: Crítica al capitalismo y propuestas procedentes del marxismo o el posmarxismo: Este ejercicio cartográfico que inicia Kaucheyan tiene una intención claramente política, ya que plantea que no es posible reconstruir la izquierda y generar cambios en ella, sin realizar antes una representación de lo que está ocurriendo. En este segundo campo de indagación cartográfica, analiza la manera como los nuevos pensamiento críticos piensan el desarrollo económico, político y cultural a nivel mundial, y a partir de 1975, estableciendo



las posturas que surgen desde diferentes orillas respecto de la globalización, el imperialismo, el capitalismo, el bloque europeo y la destrucción de la naturaleza.

- En el último ejercicio cartográfico, Keucheyan plantea una interesante propuesta que tiene que ver con los sujetos de la emancipación: En esta dirección, reflexiona desde varios sistemas de pensamiento crítico, identificando los actores que se proponen como candidatos potenciales a ocupar el rango de <<operadores>> de la transmisión social. En esta presentación de posibilidades hay opciones que enfatizan en el sujeto y las clases sociales y otras que plantean la desaparición del sujeto y la fragmentación de las clases.

En referencia a esta reflexión sobre campos de indagación sobre lo crítico, me permito proyectar un mapa inicial que refleja algunas de las tendencias críticas en Keucheyan y que surgen como respuesta al declive del marxismo y de la izquierda en el panorama mundial, y también en referencia a la emergencia de nuevos actores políticos que hacen resistencia al capitalismo actual y que proponen diversas estrategias de transformación social.

Campos de indagación	Componentes	Autores
La respuesta teórica, política y existencial de intelectuales críticos frente al declive de la izquierda mundial.	Conversos: Intelectuales de izquierda que se apartan de las teorías críticas. Dejan de cuestionar el capitalismo y las posibilidades de otro orden social.	André Glucksmann, Lucio Colletti y Claude Lefort.
	Conversos radicalizados: Teóricos que durante las décadas del 60 y el 70 mantenían posturas reformistas, pero, en la medida que el capitalismo va mutando, se desplazan ligeramente hacia la izquierda.	Pierre Bordieu y Jacques Derrida.
	Pesimistas: Se mueven entre una crítica radical al orden existente y el escepticismo frente a la derrota del capitalismo. Elaboran categorías que dan cuenta de este escepticismo: el no-acontecimiento, el régimen de simulación, el fin de la política, entre otros.	Jean Baudrillard y Perry Anderson.
	Resistentes: Mantienen una postura de resistencia al orden capitalista sin que exista una innovación teórica.	Noam Chomsky, Daniel Bensaïd y Alex Callinicos.



Campos de indagación	Componentes	Autores
La respuesta teórica, política y existencial de intelectuales críticos frente al declive de la izquierda mundial.	Innovadores: Sus teorías se desplazan entre la resistencia y la innovación. Realizan transposiciones, hibridaciones y actualizaciones teóricas a partir de convergencias entre puntos de vista diversos que no están relacionados con el marxismo. Constituyen nuevos problemas y objetos de análisis.	Slavov Zizek, Judith Butler, Ernesto Laclau, Michael Hard y Antonio Negri.
	Expertos intelectuales: Contra-expertos que están integrados a institutos de investigación, fundaciones, grupos de resistencia y desde allí elaboran propuestas en campos sociales delimitados: luchan con las industrias de fármacos, la biopiratería, la modificación genética, la comercialización de los seres vivos, el SIDA, la defensa del mundo animal, entre otros.	Vandana Shiva, Jacques Testart y Pierre Bourdieu.
	Los dirigentes: Pensadores que tienen funciones directivas en partidos políticos o movimientos sociales y, al mismo tiempo, hacen contribuciones teóricas en una perspectiva crítica.	Daniel Bensaïd, Alex Callinicos, Álvaro García Linera, Subcomandante Marcos y Edward Said.
Crítica al capitalismo y emergencia de propuestas marxistas y posmarxistas.	La búsqueda del comunismo: a) teoría del poder que diferencia entre <i>poder</i> (Imperio) y <i>potencia</i> (Multitud) b) teoría sobre la subjetividad centrada en la potencia y elaborada a partir de Spinoza. c) acercamiento a la subjetivación y la política a través de una elaboración teórica que articula <i>Potencia</i> , <i>Deseo</i> y <i>Multitud</i> . d) Una Multitud nómada que está del lado de la des (re) territorialización, del vitalismo, de los flujos y de la potencia. e) Teoría sobre el Imperio más cercana a la elaboración deleuziana sobre lo mayoritario que al imperialismo marxista.	Michael Hard y Antonio Negri



Campos de indagación	Componentes	Autores
Crítica al capitalismo y emergencia de propuestas marxistas y pos-marxistas.	Crítica al imperialismo en una tendencia política y cultural y en una perspectiva marxista: a) la sostenibilidad en la hegemonía estadounidense. b) la hegemonía de un Estado sobre el resto de la comunidad internacional o teoría neogramsciana referida al campo internacional. c) La creación de espacios en el capitalismo y la acumulación por desposesión.	Leo Panitch, Robert Cox y David Harvey.
	Propuestas sobre la función del Estado actual, la nación, los nacionalismos y la emergencia de otras formas políticas: a) los Estados-nación y la globalización. b) los bloques supranacionales y la cuestión europea. c) el surgimiento de la nueva izquierda china y el nacionalismo consumista. d) el Estado de excepción permanente.	Benedict Anderson, Tom Nairn, Jürgen Habermas, Étienne Balibar, Wang Hui y Giorgio Agamben.
	Evolución económica, política y cultural del capitalismo: a) crítica al capitalismo cognitivo. b) la larga línea descendente de la economía mundial desde la década del 70. c) Teorías sobre el sistema-mundo y el capitalismo frente a su último ciclo sistémico de acumulación. d) Marxismo ecológico: El capitalismo fósil o el desarrollo del capitalismo a través de la explotación del petróleo, el carbón y el gas natural. e) la evolución del espíritu capitalista.	Robert Brenner, Giovanni Arrighi, Elmar Altvater y Luc Boltanski.
Los actores de la transformación social después de la fragmentación de la clase obrera.	El acontecimiento democrático o el carácter contingente de los fenómenos sociales: a) la igualdad de las inteligencias, la parte de los sin parte y la subjetivación política. b) la constitución de la subjetivación a través del acontecimiento. c) la crítica a la desintegración del sujeto y su retorno en la interfaz de lo <i>real</i> y lo <i>simbólico</i> .	Rancière, Alain Badiou y Slavoj Žižek.



Campos de indagación	Componentes	Autores
Los actores de la transformación social después de la fragmentación de la clase obrera.	Posfeminidades, mestizajes teóricos y perspectiva de la diferencia: a) el desdibujamiento del sujeto, la desidentificación y los cyborg como actores de la transformación social. b) la fragmentación de las identidades de género y sexo y la subversión de la identidad a través de la parodia y la visibilización de lo queer. c) la mujer y visibilidad de lo subalterno, más allá de la posición colonizados/ colonizadores.	Donna Haraway, Judith Butler y Gayatri Spivac.
	Actores de la emancipación y clases sociales: a) la experiencia en la construcción de la clase social: más allá de un fenómeno socio-económico. b) la articulación entre la clase social y la comunidad. c) el marxismo analítico y la relación entre ciencias sociales emancipatorias y la política de izquierda. d) sindicatos, multitud y comunidades étnicas en Latinoamérica.	E. P. Thompson, David Harvey, Erik Olin Wright y Álvaro García Linera.
	La construcción de las identidades en una perspectiva procesual y en relación con los otros: a) los movimientos sociales, las luchas por el reconocimiento identitario y el cosmopolitismo. b) África, el otro de Europa: colonización y subjetivación. c) la constitución del pueblo a través de la plebe y el populismo. El pueblo como agente político. d) la posmodernidad como expresión de la cultura en el capitalismo tardío y la constitución de identidades esquizofrénicas.	Nancy Fraser, Axel Honneth, Seyla Benhabib, Achille Mbembe, Ernesto Laclau y Fredric Jameson.



Conclusiones o aproximación a una propuesta sobre lo crítico

Aunque claramente Keucheyan no se refiere a la pregunta sobre lo crítico en su propuesta cartográfica, sí es posible extraer de sus análisis algunos elementos que aborden un acercamiento a la visión de lo crítico, articulándolos con algu-

nos propuestas que surgen del Feminismo de la diferencia planteado por Rossi Braidotti en sus textos sobre Transposiciones (2009) y metamorfosis (2005). De este ejercicio reflexivo surgieron dieciséis (16) interrogantes que me permitieron trazar una línea de pensamiento que da cuenta de la configuración y los tránsitos que caracterizan el pensamiento crítico:

¿Cuál es el campo de estudio?: Teorías críticas respecto de las condiciones económicas, políticas y culturales del capitalismo y que surge como respuesta de los intelectuales de izquierda a la crisis del marxismo. Estas teorías, en su mayoría, surgen a finales de los 90, articuladas a acontecimientos ocurridos en Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Entre ellos las huelgas francesas en 1995, los movimientos contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999 y el Primer Foro Social Mundial de Portoalegre en 2001.

¿Cuál es su objeto de estudio?: Los debates sobre las teorías generales de la emancipación. Con este concepto Keucheyan se refiere a las teorías críticas contemporáneas, siempre en plural, para diferenciarlas de la escuela de Frankfurt.

¿Cómo se expresa lo crítico en una teoría?: Keucheyan responde primero por la naturaleza de una teoría, diferenciándola de un análisis o explicación. Las teorías críticas se expresan en varias direcciones: i. Tienen dos componentes: uno que nombra lo emergente y otro que nombra lo político, o sea, que muestran también lo deseable. ii. Cuestionan el orden mundial general, o sea, no son teorías que toman un segmento único de ese orden, sino que hacen una crítica a la generalidad del mundo social actual. iii. Responden a un problema social respecto del orden capitalista actual. Esto quiere decir que no son teorías que estén centralizadas en el mundo europeo y estadounidense. Emergen en todos los lugares donde existe un problema con el modo de producción capitalista y esto también ocurre en Latinoamérica, el Caribe, Asia, India y África. iv. Se posicionan políticamente frente a los efectos del capitalismo actual sea la globalización desde arriba, el imperialismo, la cultura neoliberal, el imperio, entre otras acepciones.

¿Existe un sujeto de la emancipación?: Son teorías que nombran en sus propuestas políticas posibles caminos para la transformación social radical. Tampoco en este tema del sujeto existe una postura unificada; se pueden nombrar sujetos políticos, sujetos colectivos, multitudes, subjetivaciones políticas, queer, cyborg, nómadas, comunidades, subalternos, los sin parte, entre otros. Sin embargo, también hay algo común en estas teorías y es el reconocimiento de que esta época no cuenta con una organización, como la del marxismo clásico, representada en la clase obrera. No hay un sujeto o subjetivaciones que estén encargadas de impulsar la transformación social, y este es precisamente el reto de las teorías críticas contemporáneas.



¿Cómo se puede definir el pensar crítico?: Pensar críticamente no involucra simplemente la ubicación de un investigador en un sistema de pensamiento que se denomina crítico y que hace ruptura con el sujeto moderno y los universalismos y esencialismos que enmarcan esta forma particular de pensar. El pensar crítico es mucho más que un sistema de pensamiento; hace relación a fuerzas y movimientos constitutivos de los posicionamientos éticos y políticos del investigador. Lo que impulsa el pensar crítico no es la razón, sino la afectividad y el deseo, y en esta forma de pensar se descubre una forma de vivir en movimiento y apertura: es subjetivarse en la des-identificación, la mutación, la fuga y el diálogo con lo emergente.

¿Qué lugares ocupan la subjetivación y la política en las teorías críticas?: La práctica política canalizada desde los pensamientos críticos, implica siempre un enfrentamiento con el orden social existente, o sea, con el conjunto de medios que le dan sostenibilidad a la distribución desigual del poder y las riquezas. Ahora, este proceso político implica siempre una desidentificación, entendida como la posibilidad de todo individuo de desdibujar sus identidades asignadas y desencadenar un proceso de subjetivación que le da apertura a potencias individuales y colectivas. Entonces, subjetivación y política son dos conceptos entrelazados en las teorías críticas, mientras que la identidad es el opuesto a la política y la subjetivación, en tanto que se encarga de soportar el orden capitalista existente. Convertirse en otro, mutar o metamorfosearse, es ya un proceso político que abre posibilidades a las transformaciones sociales y puede estar representado en lo queer, el cybor, el nómada, entre otras propuestas de devenires subjetivantes.

¿De qué manera reinventan los pensamientos críticos formas de aproximarse a la política, más allá del marxismo, y a través de la comprensión de problemas emergentes y localizados en el contexto del capitalismo actual?: En todos los pensamientos críticos se interrogan los problemas que surgen de la actual economía global, con sus flujos de mercancías y movilidad de bienes que terminó por derrumbar la oposición entre centro y periferia. Unido a esto, se multiplican los pensamientos críticos en diversas latitudes, y con ellos, propuestas diversas sobre *otras formas* políticas de abordar problemas localizados más allá de las grandes revoluciones del proletariado y los antiguos sujetos colectivos. En esta dirección, lo que va quedando claro, es que no es posible pensar en una única forma central de resistencia, sino en estilos heterogéneos de política. “Esto implica diversas estrategias políticas posibles y la aceptación no dogmática de posiciones potencialmente contradictorias. Hoy puede operar un sistema disperso, semejante a una red, que desafíe y desbarate cualquier pretensión de un liderazgo de vanguardia por parte de cualquier grupo. Hoy la resistencia es tan global como el poder; por lo tanto, carece igualmente de centro y, como el poder, también es no lineal: la política contemporánea es rizomática” (Braidotti, 2009, p.24). Tal vez, lo único que hace convergencia entre esta diversidad de propuestas políticas, es la necesidad de un cambio cultural, de una transforma-



ción radical en nuestras formas de pensar, de existir y de habitar el mundo, y de manera urgente, crear una ecofilosofía que muestre otros caminos para relacionarnos con el medio social, y la naturaleza (Braidotti, 2009).

¿El punto de vista ético articulado a la transformación social y al desdibujamiento identitario es un componente central en los pensamientos críticos?: Este componente no es muy explícito en todas las teorías críticas aquí nombradas. En referencia a Braidotti (2009), se plantea desde el pensar crítico una ética transformadora que incluye una fase crítica o reactiva y una fase afirmativa o activa. Crítica en el sentido de poner distancias frente a la repetición cognitiva en las formas de pensar y en las significaciones y representaciones establecidas. Y afirmativa como incorporación del deseo y los afectos como elementos que impulsan el cambio social y el ejercicio de una nueva política.

Las preguntas que deben formularse a las teorías críticas en relación con una ética sustentable y transformadora, son precisamente del orden del deseo: ¿Cómo articular el deseo a la transformación política? ¿Qué despierta el deseo de cambio en la gente? ¿Cómo se logra el desdibujamiento de identidades sociales asignadas (como crítica) y la potenciación fluida del devenir subjetivante (como afirmación)? (Braidotti, 2009). Desde estas preguntas hay un acercamiento a una forma de subjetivación en tránsito, fluida e híbrida, que no responde a planteamientos políticos y éticos tradicionales relacionados con la visión unificada y controlada del sujeto humano.

¿Son las hibridaciones teóricas un lugar epistemológico frecuente en el pensamiento crítico?: Sí, este pensamiento es altamente ecléctico en casi todas sus versiones. Dada la amplitud de sus objetos de estudio y la tendencia a la innovación y la creación, debe valerse de un proceso convergente que crea vasos comunicantes entre tendencias, muchas veces disímiles, para generar un proceso de creación de nuevos objetos de estudios y de visibilización de otras realidades opacadas por el orden social existente. La hibridación no supone simplemente sumatoria de teorías; es la creación de una nueva teoría que va más allá de los elementos que la componen.

¿Son las transposiciones teóricas un lugar epistemológico frecuente en los pensamientos críticos?: Sí, está muy relacionado con la hibridación e “indica una transferencia intertextual que atraviesa fronteras, transversal en el sentido de un salto desde un código, un campo o un eje a otro, no meramente en el modo cuantitativo de multiplicaciones plurales sino, antes bien, en el sentido cualitativo de multiplicidades complejas” (Braidotti, 2009, p. 20). No se trata solamente de tejer hilos diferentes, sino de visibilizar lo extraño y lo que está emergiendo, en la medida que se abandonan las lógicas dualistas, el universalismo y la relación causa/efecto y se entra en una postura contemplativa y creativa que respeta lo distinto en lo que está ocurriendo y por esta razón no se vale de marcos comprensivos sobre significados y de formas de pensar únicas. La transposición es exactamente el momento de la creación a la que se



refería el apartado anterior sobre hibridación; es el salto creativo que da lugar a lo nuevo, o a una visión transdisciplinaria que busca formas de conocimiento del complejo mundo actual, a través del establecimiento de vínculos creativos e interconexiones en zigzag entre comunidades discursivas que se mantenían apartadas y sin posibilidad de diálogo (Braidotti, 2009).

¿Qué lugar ocupa la estrategia en el pensamiento crítico?: Una estrategia, dice Keucheyan (2013) se elabora siempre en interacción con movimientos sociales y políticos. En esta dirección, un pensamiento crítico debe encontrar formas de articularse con: a) el contexto que se va a intervenir, b) la práctica 'política, o movimientos sociales de resistencia que emergen en esos contextos y que plantean alternativas de gobernabilidad. No existe pensamiento crítico dado únicamente en la teorización, la razón estratégica se constituye en la colaboración de pensadores y movimientos sociales.

¿Es la desobediencia civil –como impulsora del cambio cultural y de la emergencia de otras subjetivaciones– un lugar político central en el pensamiento crítico?: Sí, la desobediencia civil no solo tiene consecuencias tácticas como se plantea en el marxismo, sino que avanza en la emergencia de nuevas subjetivaciones o en la constitución de nuevos actores políticos. Lo que reflejan algunos pensamientos críticos, es que esta forma de “hacer política”, tiene no solo una connotación táctica, sino fundamentalmente ontológica.

¿Cómo se alía el pensamiento crítico con una práctica organizada que le dé apertura a la crisis?: La crisis, como parte de la estrategia, es el momento donde se abre un contexto al campo de lo posible. Ahora, plantea Keucheyan, la posibilidad de aprovechar los acontecimientos históricos para la transformación social, siempre va a depender de la existencia de movimientos organizados y localizados con capacidad para potenciar las luchas de los oprimidos. Sin embargo esta es una de las deficiencias de los actuales pensamientos críticos.

¿La cuestión ecológica tiene un lugar privilegiado en el pensamiento crítico? Indudablemente este es un tema obligado en los pensamientos críticos, dada la intención central del capitalismo hacia el crecimiento económico infinito como indicador básico de desarrollo y progreso y la injerencia directa de este principio capitalista en la destrucción de la naturaleza, el cambio climático y los múltiples atentados a la madre tierra. Dado que este desarrollo capitalista está llegando al límite de resistencia del planeta tierra, representado en sequías, inundaciones, hambre, escasez de agua, explotación minera, tala de bosques, entre otros, se hace necesaria una reflexión crítica sobre la crisis del capitalismo en este orden ecológico y la propuesta de un cambio civilizatorio que incluye el cuidado del planeta para las futuras generaciones.

En América Latina, actualmente está primando un modelo neoextractivista que le apunta a la explotación intensiva de los recursos naturales, surgiendo, a partir de este modelo, diversas voces críticas preocupadas por la destrucción ecológica a través de la minería, el petróleo, el gas natural. Sin embargo, estas voces son



acalladas y muchas veces violentamente reprimidas desde el Estado, amparado en un argumento de desarrollo económico para los países tercermundistas. Prima entonces una irracional idea que le apuesta al enriquecimiento a corto plazo, ya que estos recursos naturales no duran para siempre, aunque con ello se sacrifique la continuidad del planeta tierra y la sostenibilidad de la vida para generaciones futuras

¿Existe en el pensamiento crítico una postura contra la americanización y a favor del fortalecimiento de pensamientos crítico que emergen en los márgenes o las periferias del mundo? (Keucheyan, 2013): Sí, esto tiene que ver con el declive del monopolio de teorías críticas centradas en Europa. Sin embargo, y esta es una preocupación central de Keucheyan, Estados Unidos ha logrado, mediante apoyos financieros y circulación del conocimiento, centralizar en sus universidades investigadores de todos los países, incluidos los de tercer mundo: Latinoamérica, India, China y África. Esto, de acuerdo con los criterios de neutralidad política de las universidades estadounidenses, genera un problema en torno a uno de los principios centrales del actual pensamiento crítico, como es, la articulación de la dimensión teórica con prácticas políticas contextualizadas y arraigadas en movimientos sociales.

¿Cuáles son las teorías críticas contemporáneas más representativas de acuerdo con los criterios de lo crítico?: En la versión de Keucheyan se destaca la teoría queer de Butler, la teoría del acontecimiento de Badiou, el posmodernismo de Jameson, el colonialismo de Bhabha y Spivack, el open marxismo de Holloway, el neolacaniano de Žižek y el Imperio y la Multitud de Hard y Negri. Sin embargo, es claro que a estas teorías que les confiere más valor se articulan aquellas que plantea en sus cartografías. En general, lo que se destaca como objeto de estudio, son aquellas teorías críticas que dan respuesta política y académica a este periodo de transición de la izquierda, sin que se pueda hablar de un solo punto de vista

Bibliografía

- Anderson, P. 2000. *Los orígenes de la postmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Badiou, A. San Pablo. 1999. *La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Balibar, E. 2005. Las Identidades ambiguas. Internacionalismo o barbarie, en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política y global*. Capítulo 3, Barcelona: Gedisa.
- Beck. U. 2002. *La sociedad del riesgo global*. España: Siglo XXI.
- Braidotti, R. 2000. *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. 2005. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Braidotti, R. 2009. *Transposiciones: sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.



- Butler, J. 2007. *El género en disputa. La subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castell, M. 2009. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castell, M. 2006. *La sociedad red. Una visión global*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cruz, M. 2010. *Filosofía Contemporánea*. Taurus: Madrid.
- Debray, R. 2005. *Dios, un itinerario*. México: Siglo XXI.
- Deleuze, G. 2009. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Deleuze, G. y Parnet, C. 1980. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Falk, R. 2002. *La globalización depredadora. Una crítica*. España: Siglo XXI.
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hard, M y Negri, T. 2005. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Keucheyan, R. 2013. *Hemisferio Izquierda*. España: Siglo XXI editores.
- Irigaray, L. 2007. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Jameson, F. 1991. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós.
- Therborn, G. 2014. ¿Del marxismo al postmarxismo? Madrid: Akal.
- Therborn, G. <<El pensamiento crítico del siglo XX>>, *Theorethikos. Artículos Científicos*, Año III, Nº 003, julio-septiembre 2000. <http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/julio20/cientifico09.html>
- Zizek, S. 2000. *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires: Paidós.

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Psicología Clínica y de Familia, Psicóloga y tiene estudios postdoctorales en Ciencias Sociales. Actualmente es la Directora del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Es autora de varios libros y artículos especializados en temas de postfeminismo, subjetivaciones y enfoques de la diferencia.





Pensamiento crítico desde el diálogo epistémico intercultural

Luis Alberto Herrera Montero

Introducción

Las sabidurías, conocimientos y prácticas de pueblos y nacionalidades indígenas de América Latina invitaron a considerar otras formas de sentir, entender, explicar y hacer el mundo, desde la invocación a los espíritus y abuelos/abuelas, a esos momentos de fundación ancestral o de origen sagrado. Hoy estos pueblos indígenas optan más por su auto denominación como pueblos originarios. A partir de estos aportes, tuvimos la oportunidad de recomponernos frente al rotundo triunfo del capitalismo sobre el socialismo real en la década de los años noventa. La diferencia radicaba en que la invitación fue a través de distintos horizontes, donde los enfoques clasistas de contra hegemonía resultaban insuficientes y fueron también desmantelados como promotores de utopías homogeneizantes que terminaban en otro tipo de hegemonía excluyente; el caso más explícito fue el pensamiento socialista dominante.

Los movimientos indígenas revitalizaron sus tradiciones en calidad de epistemes y proyectos políticos, direccionados hacia la concreción de nuevos procesos civilizatorios, que además constituyeron una concepción y práctica más integral respecto del cambio de época. No obstante, sin desmerecer este giro político y epistémico, el presente texto se centra en una propuesta de diálogo donde lo contra hegemónico de Occidente se mixture, a su vez, con el pensar, sentir, razonar y hacer conforme a esas sabidurías, conocimientos y prácticas no occidentales. Se trata de reposicionar la crítica, donde el rigor occidental sea considerado como mundo heterogéneo, es decir, sea parte de una propuesta



epistémica intercultural. Entonces, el propósito no consiste en concebir al cambio como en vez de. Se trata de insurgencias desde la inclusión con enfoque de crítica y no desde sustituyentes exclusivos.

Está de moda en la actualidad latinoamericana insistir en la urgencia de descolonizarse. Negar legitimidad a tal deseo sería un absurdo. Dentro del accionar político de determinados movimientos sociales de América Latina se ha considerado erróneamente por descolonización, eliminar del léxico palabras como occidente y racionalidad. Para esas posturas, es oportuno mencionar la argumentación de Gayatri Spivak (2008), quien sostiene que el debate de-colonial no puede desentenderse de la epistemología occidental. No se trata de simplificar a Occidente desde la hegemonía de la modernidad y el capitalismo; creer que Occidente es solo dominio burgués imperialista, como se evidencia en discursos políticos de sectores de-coloniales, es también un craso error. Sería inaudito asumir la práctica de descolonizarse como simples formulaciones etnocentristas que toman como medida citas o referencias solamente de autores subalternos o subalternados, como el lector elija.

Con base en la postura referida, es necesario reposicionar algo que ha sido característico del pensamiento en Occidente: la crítica. La descolonización se gesta desde el reconocimiento de lo trabajado, a su vez, por Occidente, pues se trata de hacer crítica desde el compartir. El problema radica en subordinarse epistémica y culturalmente a cualquier tipo de propuesta, sea de parte de sectores dominantes, como de sectores dominados reactivos y no proactivos.

Por fortuna, en el mundo teórico latinoamericano y de otras latitudes no siempre se cae en los simplismos mencionados. En esa línea expositiva, debe resaltarse la propuesta de interculturalidad de los movimientos indígenas latinoamericanos, como también el ejercicio de crítica de pensadores como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Bolívar Echeverría, Santiago Castro Gómez, Raúl Prada, Silvia Rivera, Rosa Cobo y Marisol de la Cadena, entre otras personalidades. La crítica en América Latina, sin embargo, no está exenta de la influencia del mundo occidental; es más, como el mismo Prada (2014) menciona, la descolonización se entiende también a partir de los insumos generados por el marxismo y el posestructuralismo, de origen y actualidad occidental. En consecuencia se trata de revitalizar la crítica, sin devaluar las propuestas que mayor posicionamiento han generado durante la historia. Se plantea un diálogo entre críticas.

Diálogo con las epistemologías y epistemes occidentales

En la cultura grecorromana fue una tradición posicionar la teoría desde ejercicios de crítica. Las disputas dialógicas entre los socráticos y los sofistas son un claro ejemplo. Sería injusto colocar a Occidente simplificándolo como dominación. Retomando el concepto de hegemonía que propusiera Gramsci, como el ejercicio y control clasista de la consciencia social, se intenta exponer criterios que han sido de notable utilidad para el mundo de la contra hegemonía en plu-



ralidad de escenarios socioculturales, como de sus actores. Las propuestas de contra hegemonía tienen como esencia dinámica y procesual a la crítica. Sin el acto reflexivo de criticar, la contra hegemonía sufriría una severa amputación.

Si bien la crítica ha estado latente en diversidad de textos y foros académicos y políticos, para el presente texto no es factible realizar una panorámica sobre la historia de la crítica. Lo que se intenta es iniciar con las corrientes de mayor posicionamiento para el mundo contemporáneo, integrando aportes del pensamiento latinoamericano. No cabe duda que las contribuciones son sumamente amplias, pero se trata de identificar las columnas principales, con el riesgo de ser demasiado reduccionistas.

Se considera que las columnas ofrecidas por el kantianismo, el marxismo y el nietzschianismo son preponderantes. Incluso, las mismas teorías de la de-colonialidad no pueden hacer tabla rasa respecto de las afectaciones y contribuciones que estas tres corrientes de pensamiento han provocado dentro de sus postulados teóricos y políticos.

Crítica a Kant

Sin duda Kant es uno de los ejes privilegiados del pensamiento moderno, ya que caracteriza mucho del pensamiento de diversas corrientes como la funcionalista¹, la socialdemócrata de la tercera vía², los postulados neopositivistas de la corriente de Viena³, la psicología de la personalidad común⁴ y el interaccionismo simbólico en la sociología y antropología⁵, entre las principales. Kant pervive en diversidad de posturas teóricas y metodológicas, que deben reconocerse como la primera ruta de crítica al dualismo cartesiano. Su versión de la crítica la sintetizó, metafóricamente, como un tribunal. Pese al reconocimiento que varias tendencias hacen del autor referido, de ninguna manera debe considerarse como fuente de inspiración del cambio político epistémico, de ahí la necesidad de exponer sus contenidos y someterlos a crítica.

Kant con mucha prolijidad y profundidad planteó componentes de crítica desde la racionalidad. Sus aportes se dirigen a la comprensión de lo real en términos objetivos-subjetivos y teóricos-prácticos. Concibió que el conocimiento surge

-
- 1 Son de innegable valor las contribuciones teóricas de Kant para la corriente funcionalista de la equivalencia y neutralización de la ética del orden social trabajadas por Luhmann. También se tiene en cuenta la influencia de Kant en Malinowski.
 - 2 Se tiene muy en cuenta la influencia de Kant en los pensadores como Habermas, Giddens, Bobbio, entre los principales de esta corriente.
 - 3 Popper es uno de los seguidores del kantianismo.
 - 4 El autor principal de la psicología común es Herbert Mead, auténticamente kantiano.
 - 5 Sobresalen Goffman, Wolf.



de la experiencia, pero que, a su vez, se aparta de ella, al no dejarse seducir por un saber aparente, sino por un ejercicio de razón que la interpela... “la cuestión principal sigue siendo siempre ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia? y no ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?” (Kant, 2007, p. 11). Ante estas interrogantes, lo que Kant propone como crítica es entender el conocimiento no como disgregación de la razón pura y de la razón práctica. Debe tenerse claro que las dos instancias interactúan en todo el proceder cognoscitivo y epistemológico del ser humano. Esta complementariedad racional es la que este autor desarrolla bajo los rigores de la crítica de la razón pura y de la razón práctica⁶.

Si bien Kant no desmerece a la experiencia, tampoco la considera como la parte de mayor relevancia al tratar el tema del conocimiento. De este modo, explica a la intuición como instancia para la captura de información desde los sentidos, pero también como una facultad humana vinculada al razonar y entender, que produce componentes conceptuales identificados como a priori. Plantea, en adición, que el conocimiento se genera desde la racionalidad, pero con la necesidad de la respectiva contrastación en los hechos, en lo real⁷. Kant supera

6 Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber apriori algo sobre ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo detenerme en esas intuiciones, si ellas han de llegar a ser conocimientos, sino que debo referirlas como representaciones a algo que sea [su] objeto, y debo determinarlo a este mediante ellas, entonces puedo suponer, o bien que los conceptos mediante los que llevo a cabo esa determinación se rigen también por el objeto, y entonces estoy nuevamente en la misma perplejidad en lo que concierne a la manera cómo puedo saber a priori algo de este; o bien supongo ¿que los objetos, o, lo que es lo mismo, la experiencia solo en la cual ellos son conocidos (como objetos dados), se rige por esos conceptos; y entonces veo inmediatamente una respuesta más fácil, porque la experiencia misma es una especie de conocimiento, que requiere entendimiento, cuya regla debo presuponer en mí aun antes que me sean dados objetos, y por tanto, a priori, [regla] que se expresa en conceptos a priori según los cuales, por tanto, todos los objetos de la experiencia necesariamente se rigen, y con los que deben concordar. Por lo que concierne a objetos en la medida en que pueden ser pensados meramente por la razón, y de manera necesaria, [objetos] que, empero, no pueden ser dados en la experiencia (al menos tales como la razón los piensa), los intentos de pensarlos (pues pensarlos debe ser posible) suministran según esto una magnífica piedra de toque de aquello que suponemos como el nuevo método de pensamiento, a saber, que conocemos a priori de las cosas solo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas (Ibid., p. 22).

7 ¿Por qué esta crítica no lleva el título de Crítica de la razón práctica pura, sino simplemente de la razón práctica, a pesar de que el primero parece exigido por el paralelismo de esta razón con la especulativa? Lo explica suficientemente este estudio. Su propósito es exponer que existe una razón práctica pura, y con este designio critica toda su facultad práctica. Si lo logra, no necesita criticar la facultad pura con el objeto de ver si la razón no va con esa facultad más allá de una mera presunción (como seguramente sucede con la especulativa), pues si como razón pura es realmente práctica, demuestra su realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y en vano será todo sutilizar contra la posibilidad de que sea real (Kant, 2003, p. 4).



con su crítica la tradicional distancia o fractura absoluta entre objetividad-subjetividad, muy común en las perspectivas cartesianas. El conocimiento articula las dos facultades, pero como ejercicios específicos de la racionalidad⁸, el único medio factible para lograr que el conocimiento alcance la condición de verdad universal.

Otra de las características clave del pensamiento kantiano tiene relación con la postura universalista del conocimiento y de las relaciones sociales. En cuanto a la primera condición, este pensamiento centra su postulado en la necesidad de que lo práctico y lo teórico puedan coexistir desde la racionalidad, “ni la práctica ni la teoría encontrarán paz a no ser en una crítica completa de nuestra razón” (Kant, 1977, p. 46). Sin embargo, esta coexistencia exige revisar otra en el orden del particularismo y del universalismo. Kant es consciente de la diversidad de concepciones y prácticas que existen en el mundo de su tiempo, pero la convivencia requiere de parámetros desde una visión total sobre la realidad y la verdad, con bases en paradigmas comunes o de intersubjetividad. A diferencia de la postura cartesiana, Kant concibe que el conocimiento se construye bajo las categorías de tiempo y espacio, que solamente a través de la adecuada complementariedad entre razón pura y razón práctica puede accederse a un universalismo epistemológico, superando sin duda al particularismo que prima en lo empírico y se abre paso al predominio estricto de lo a priori⁹.

Igual proceso se aplica respecto de la convivencia social a través de la ley. Kant tiene claro que la ley debe asumirse desde una voluntad legisladora universal que permita la convivencia sobre el marco de leyes comunes. “La necesidad práctica de obrar según este principio... no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino solo en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como

-
- 8 Atribuir subrepticamente necesidad subjetiva, es decir, costumbre, en vez de objetiva, que solo se da en juicio a priori, significa negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocerlo y conocer lo que le conviene y, por ejemplo, de lo que a menudo y siempre sucedió a cierto estado precedente, no decir que de este puede inferirse aquel (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace a priori), sino que solo cabría esperar casos semejantes (de modo análogo a los animales), es decir, rechazar como falso en el fondo el concepto de causa y como mero engaño del pensamiento (Ibíd., p. 11).
- 9 Por tanto, si un juicio es pensado con universalidad estricta, es decir, de tal manera que no se admita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino que es válido absolutamente a priori. La universalidad empírica es, pues, solo una incrementación arbitraria de la validez a partir de aquella que vale en la mayoría de los casos, a aquella que vale en todos ellos; como p. ej. en la proposición: todos los cuerpos son pesados; por el contrario, cuando la universalidad estricta pertenece esencialmente a un juicio, ella señala una particular fuente de conocimiento de él, a saber, una facultad del conocimiento apriori. La necesidad y la universalidad estricta son, por tanto, señales seguras de un conocimiento a priori, y son también inseparables una de la otra (Kant, 2004, pp. 61-62).



legisladora" (Kant, 1977, p. 92). Lo universal se explica en la intersubjetividad y el cosmopolitanismo, es decir, no es posible la convivencia con leyes particulares debido al riesgo de no lograr la convivencia como totalidad social. Esta visión, evidentemente, contuvo los sesgos eurocentristas, pues el pensamiento kantiano de intersubjetividad y cosmopolitanismo es exclusivo para Occidente.

La caracterización racionalista de Kant aparece como una epistemología donde el sujeto no es fruto de amplios, heterogéneos y contradictorios procesos sociales. Es a través de lo social que los seres humanos construyen el conocimiento y su realidad. Es oportuno aclarar que tampoco se sostiene que Kant tuviera concepciones de disociación social, pero su visión no se detiene en las características contradictorias y de lucha de clases, como tampoco de la lucha de contrarios. Bajo esta perspectiva, se toma en consideración la segunda columna analítica, el marxismo.

Crítica a Carlos Marx

Carlos Marx critica severamente aquellas concepciones que promulgaban la posibilidad de vidas humanas disociadas, como las descritas con las fantasías alrededor de Robinson Crusoe. Todo ser humano es resultado de procesos y relaciones sociales contradictorias, pues no es posible la existencia humana construida fuera de estas condiciones. Evidentemente, el enfoque marxista resalta que lo real y lo epistemológico no pueden desentenderse de la influencia que socialmente se construye¹⁰. En Carlos Marx no se detecta la epistemología kantiana como principal blanco de su crítica. Sus reflexiones de criticidad se dirigen más hacia el idealismo hegeliano y al materialismo mecanicista de Feuerbach.

De este modo, Marx no concibe posturas que renieguen de la condición material y concreta como elemento substancial de todo proceso de existencia. En esa tónica, hay un reconocimiento estricto de la objetividad. Sin embargo, se opone también a todo aquello que excluye al sujeto como un ente creador de conocimiento, crítica y realidad. Consecuentemente, el mundo social existe con base en la relación dialéctica entre objeto y sujeto¹¹. Dentro de esta relación dialéc-

10 Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de individuos socialmente determinada es el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que inician Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII (Marx, 1977, p. 33).

11 El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que solo concibe las cosas, la realidad y la sensoriedad bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solamente de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva... Por tanto, no comprende la importancia de la actuación revolucionaria, práctico crítica (Marx, 1974, p. 7).



tica, al contrario de lo que se ha mencionado de Kant, no es la racionalidad el factor de mayor prevalencia y poder de determinación, sino el mundo material, concreto y práctico; lo contrario, sería concebir que lo abstracto se superpone, aspecto que es claramente criticado respecto del método de la economía política clásica.

Clarificando la afirmación reciente, para Carlos Marx el método no puede partir del concreto mismo, debido a que este asoma caótico y disperso. Se requiere, por tanto, partir de lo más simple o abstracto, para luego acceder a un concreto superior que permita conocer la complejidad de lo real como unidad de lo diverso o síntesis de múltiples determinaciones. No obstante, no se plantea incurrir en los errores de Hegel al concebir al pensamiento como eje de lo real, ya que es producto de seres y procesos sociales materiales y prácticos.¹² En otras palabras, el concreto es punto de llegada, mas no de inicio. Lo abstracto, la racionalidad, permiten organizar el caos que se recibe de un concreto inicial. En esta parte específica, en cambio, se detecta una evidente similitud con el pensamiento kantiano, para quien la experiencia es típicamente caótica en términos epistemológicos. La diferencia evidente de Marx con Kant, se la deduce en tanto que el marxismo articula a la racionalidad como producto de procesos sociales. En esa perspectiva, los procesos sociales y sus contextos dinámicos son los que determinan la realidad del sujeto y su racionalidad.

Como en general, en toda ciencia histórica y social, al observar el desarrollo de las categorías económicas, hay que tener siempre en cuenta que el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan, por lo tanto, formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se empieza a hablar de ella como tal (Marx, 1977, p. 56).

-
- 12 Parece comenzar por lo real y lo concreto, por supuesto efectivo, así, por ejemplo, en la economía para la población es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención esto se revela como falso (Marx, 1977, p. 50). Una vez que esos momentos singulares fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifestamente el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y la representación. En el primer camino, la representación plena es volatizada en una determinación abstracta; en el segundo las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (Ibíd. p. 51).



En América Latina uno de los exponentes más significativos del marxismo contemporáneo fue Bolívar Echeverría. Según este pensador, con la crítica a la economía política se generó un proyecto teórico amplio y diferenciado: el comunismo científico. Se trata de comprender la realidad objetivamente, pero como un producto social-natural y no meramente natural. Esto es, lo social como proceso histórico construido en la praxis¹³. De este modo el comunismo científico, al concebir la realidad social como proceso contradictorio y revolucionario, define la crítica a la economía política como el eje epistemológico para desenajenar al sujeto como actor político, ya que se encuentra sumido en la ideología que sostiene al capital¹⁴.

El análisis sobre la crítica marxista contiene indudable valor respecto de la lógica capital-trabajo-enajenación, tema en el que se evidencia claramente una perspectiva contra hegemónica. Sin embargo, en relación a otros paradigmas epistémicos y políticos, resulta también parte de la hegemonía moderna y cientificista de la realidad. Dentro de la tónica que se manifiesta, es preciso exponer la crítica bajo otros parámetros, los que posicionan a saberes desde perspectivas que cuestionan severa y radicalmente la supremacía de todo tipo de ciencia, cuando esta no debe superponerse a la experiencia social como principal fuente generadora de saberes, conocimientos y técnicas. Consecuentemente, es preciso incursionar en el análisis de las posturas que reconocen la experiencia social, el arte y la vitalidad, y como fundamentos epistémicos y de crítica también desde Occidente y otras regiones.

Como se ha explicado, tanto el kantianismo como el marxismo tienen como eje de fundamentación y argumentación la verdad desde la cientificidad, la universalidad y la relación interdependiente entre teoría-práctica y entre sujeto-objeto. En esa línea analítica es que Walter Benjamin¹⁵ construye su crítica respecto del racionalismo kantiano y también del marxista. No se puede desconocer la influencia del pensamiento marxista en Walter Benjamin, pero obviamente no

13 En términos dialécticos-materialistas, las posibilidades de verdad que hay para el saber se definen dentro de un horizonte social-natural de objetividad o sentido que va siendo constituido prácticamente como negación o re-ordenamiento de lo puramente natural. Es la tendencia básica que llevan las modificaciones históricas (revoluciones) adoptadas por la praxis o proceso social de reproducción ("trabajo") la que marca la dirección dentro de la cual puede ser verdadera o científica (Echeverría, 1980, p. 32).

14 Enajenación de político quiere decir suspensión en el sujeto social —debido a su automatización, descomposición, privatización— de su capacidad de totalizar prácticamente su socialidad... La enajenación de lo político implica una paralización en el sujeto de la facultad de autoproyectarse y autorrealizarse reflexiva y conscientemente (Echeverría, 1980, p. 222).

15 Benjamín fue uno de los importantes miembros de la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt, dentro de la cual se puede identificar a Horkheimer, Adorno, Marcuse y From, entre los principales.



fue su exclusiva fuente¹⁶. Para este pensador la experiencia conlleva valor no por el reduccionismo sensorial, intuitivo y perceptivo, sino como un complejo e integral mundo. Desde la perspectiva de Benjamin, Kant ha construido sus categorías de manera unilateral, simplificando el análisis a una sola dimensión, muy a tono con las posturas científicas de Newton: la experiencia mecánica. Por el contrario, a la experiencia debe abordársela desde otras y múltiples formas: es proceso en permanente creación y concreción. En su propuesta, uno de los ejes generadores de experiencia social es el lenguaje, como procesos comunicativos más allá de lo humano. Las cosas no hablan pero expresan contenido.¹⁷ En esta tónica, la experiencia, desde la perspectiva kantiana, a más de mecánica, es antropocéntrica y devaluada. Por consiguiente, para Benjamin se trata de elevar el significado de experiencia como condición lingüística, activa, vital y espiritual.

¿Qué comunica el lenguaje? Comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica en el lenguaje, y no por medio del lenguaje. No hay, pues, quien habla el lenguaje, si con esta expresión nos referimos a quien se comunica por medio de estos lenguajes¹⁸.

La cita última invita a identificar paralelos en el pensamiento del mundo indígena latinoamericano. Uno de los aportes que se han gestado desde los pueblos y nacionalidades indígenas de América Latina, está en los significados de la vitalidad que se otorga a los objetos. Precisamente, en los pueblos kichwas de Ecuador, dentro de las concepciones de lo sagrado, los cerros, los ríos, las cascadas y el conjunto mismo de la naturaleza, adquiere connotaciones comunicativas con los seres humanos a través del poder de los espíritus, los que pueden ser macho o hembra. Como puede visualizarse, no son meros objetos reducidos a un concepto, sino existencias que cohabitan y se comunican mítica-simbólicamente con los pueblos, a través de rituales diversos¹⁹. Posiblemente esta característica cultural no se valida lo suficiente en el mundo de la academia elitista de Occidente, pero las posturas de Walter Benjamin denotan y connotan similitudes innegables. En términos de crítica, obviamente los pueblos indígenas cuestionan radicalmente la excesiva racionalidad de Occidente, al reducir la naturaleza a simples objetos o a valores de uso, cuando esta cuenta

-
- 16 La teoría crítica, como la denominara Max Horkheimer, fue una corriente que se sustentó en las contribuciones de Marx, Freud, Weber, por mencionar los referentes más reconocidos.
- 17 “La existencia del lenguaje se extiende (...) a absolutamente todo. No hay acontecimiento o cosa, ni en la naturaleza animada ni en la inanimada, que no participe en cierto modo del lenguaje, pues es esencial a cada cosa comunicar su contenido espiritual”.
- 18 Esta es una cita del texto de Walter Benjamin, el Angel Novus, (López, 2005, p. 17).
- 19 Al respecto se cuenta con mucha bibliografía, para ejemplificar de manera más directa, se recomienda la revisión del texto siguiente: Herrera, L. y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del Yachak: espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Abya-Yala.



con significados de sacralidad y vitalidad. Obviamente, el aporte de Benjamin abre otras dimensiones a la crítica y al conocimiento, pues valida la experiencia como unidad de plurales, la experiencia es “la pluralidad unitaria y continua del conocimiento.”²⁰ La diferencia que postula Benjamin radica en la experiencia, aspectos que en Marx y Kant conllevan menor peso explicativo.

Diálogo y crítica entre Nietzsche y el pensamiento latinoamericano de la vitalidad-poder

Ante las directrices epistémicas de Benjamin, procede trabajar en la tercera columna, el pensamiento de Nietzsche, cuyo principal blanco de crítica se direcciona precisamente hacia la metafísica occidental. Para este autor la médula prioritaria de análisis se encuentra en el arte-vitalidad. En este caso, el aporte de Nietzsche es una ruptura radical con la historia hegemónica de Occidente, por tanto, también de la modernidad, en términos de teoría sobre el saber y el conocer.

En el nacimiento de la tragedia, como una especie de autocritica expuesta en un texto posterior a la publicación en referencia, se plantea un orden diferente de abordaje, que se opone a la ciencia desde el arte, en primera instancia, y desde la vida en segunda instancia

—ante unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, pero que de ninguna manera se han vuelto más fríos ni tampoco más extraños a aquella tarea que por primera vez osó este libro temerario— ver la ciencia desde la perspectiva del artista, el arte, en cambio, desde la de la vida. (Nietzsche, 2012, p. 44)

En la misma línea analítica, Nietzsche se cuestiona al predominio occidental de la moral en estricta relación con el cristianismo. A través de Dios se relegó al arte al mundo de la mentira (Ibíd., p. 48).

En el origen de la tragedia Nietzsche aborda dos características integradoras en el arte griego: lo apolíneo y lo dionisiaco, como una franca crítica al reduccionismo lógico²¹. La primera la explica metafóricamente con relación al sueño, a la poesía de Homero y al mundo de la apariencia. En cambio, la segunda la sustenta como embriaguez, fiesta y canción popular. A las dos características, si bien las comprende como opuestas y en permanente lucha, también las desarrolla desde la mutua necesidad e interdependencia. Nietzsche inicia su análisis detallando estas dos instancias en forma particular y luego las articula al desarrollar el arte dramático.

El sueño es todo un escenario de belleza contemplativa y simbólica, donde el ser se maravilla de aquello que observa e interpreta. Posteriormente, en otro texto, el mismo autor clarifica la necesidad del dormir como un arte, cabalmente por



20 Benjamin, W. (1991). *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Madrid: Taurus. p. 84.

21 Mucho habremos ganado para la ciencia estética si llegamos no solo a una comprensión lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición, de que el desarrollo del arte está vinculado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco.

la connotación relevante que tiene el sueño y, en contraposición, a quienes se detienen en el prurito de racionalizar, que aleja al ser del vivir con suficiencia.²² El sueño constituye un auténtico símil respecto de las contribuciones de Homero, al dimensionar al sueño como comparable al Olimpo, en las que el sujeto únicamente se contacta a través de la contemplación a diversidad de dioses. Dentro de este campo también se coloca al arte dórico. En esa perspectiva es que Nietzsche concibe este mundo como propio de la apariencia, asociado a la belleza de la obra de arte en referencia al dios Apolo.

No se está afirmando que el autor en análisis rechaza a Apolo, pues no es desde la condición cognoscitiva, sino desde el arte también vital de contemplar, de maravillarse en cuanto al impacto de una obra, sea pintura, escultura y arquitectura. La propuesta de Nietzsche no privilegia al sujeto, pues no le interesa su condición cognoscitiva e interpretativa del mundo.

En el sueño aparecieron por primera vez, según la opinión de Lucrecio, las espléndidas figuras de los dioses ante las almas de los hombres, en el sueño el gran escultor veía la sublime estructura de seres sobre humanos, y el poeta helénico, interrogado por los secretos de la creación poética. (Ibid., p. 58)

Bajo tales connotaciones, se constata un claro opositor a la racionalidad occidental, por tanto, a todo lo cartesiano, kantiano y hegeliano. La apariencia no es para nada un segmento de escasa profundidad, por el contrario, para Nietzsche es una clara contraposición a la esencia racionalista. Para este autor, el mundo onírico se sostiene en la bella apariencia, dentro de la cual cada hombre es un artista completo.

A Dionisio lo escenifica y personifica como embriaguez, como todo aquello vinculado con el descontrol y desenfreno espectacular y también perverso. Lo dionisiaco es significado de fiesta, de acción celebrativa en vivo y directo, que produce encuentros orgiásticos de placer y sufrimiento. Con Dionisio se irrumpe, se genera ruptura con el acto de contemplar. El arte en esta propuesta es sentir y movimiento en el mundo objetivo. En aras de lograr la adecuada equiparación artística con Apolo, en este caso se construye y se vive mientras se hace. De ahí es comprensible la metáfora de fiesta, también como obra de arte que se vive con la canción popular. Esta manifestación de lo vital y real se la disfruta o sufre mientras se la concreta asociada a la existencia misma del acto. Para este caso, el ser humano deja de ser artista y se convierte en obra de arte.

El ser humano ya no es artista, se ha convertido en obra de arte para la suma satisfacción placentera del Uno primigenio, la potencia artística de toda la naturaleza se revela aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez. “El barro más noble, el mármol más valioso, se ven aquí amasados y tallados, el ser humano, y con los golpes de cincel del artista dionisiaco de los mundos resuena la exclamación de los misterios eleusinos” (Ibid., p. 62).

22 En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche critica a quienes no cultivan el arte del buen dormir.



En la perspectiva nietzschiana no tiene importancia alguna lo objetivo y lo subjetivo. Considerar tales elementos sería retornar a los límites del conocimiento racionalista y moderno. Para Nietzsche lo medular está no en el individuo que interpreta un mundo, sino que, por su condición artística, se transforma en medio, que celebra su liberación en la apariencia. Bajo esta concepción, las distancias entre sujeto-objeto, poeta-actor-espectador quedan disueltas en el arte-artista: “ahora él es a la vez sujeto y objeto, a la vez, poeta, actor y espectador” (Ibíd., p. 83).

En relación directa con el sueño, en América Latina contamos con un tramado de significados equiparables a los nietzschianos en el mundo chamánico o mundo de los sabios. En este texto se toman en cuenta las contribuciones de Carlos Castaneda por connotar epistemes similares a las de Nietzsche, desde corrientes que critican la excesiva racionalización como una innegable obstrucción al conocimiento de la realidad y complejidad. Desde esta dimensión es que resultan relevantes los aportes de Carlos Castaneda²³.

Los textos del autor en mención han sido catalogados por la crítica como obras del arte literario, como obras dentro del mismo género que se asignara a Tolkien. En el trabajo de Castaneda (1993) se hace referencia al ensoñar también como un arte. El chamán Don Juan, un indígena yaqui, le encomendaba estar presente en el sueño como si lo estuviera en la vida cotidiana²⁴; para este chamán una cosa era soñar de un hombre común y otra el sueño de los chamanes,

23 No es de interés para este texto lo que se considere antropológicamente como ciencia y objetividad epistemológica. Tampoco si la calidad del trabajo de campo es adecuada o inadecuada. Nietzsche fue un pensador que generó en su tiempo mucha polémica, rechazado en ámbitos de la academia universitaria e intelectual. De igual manera puede afirmarse con relación a Castaneda.

24 -¿Qué propone usted que haga? -pregunté.
-Hacerle accesible al poder; abordar tus sueños -repuso-. Los llamas sueños porque no tienes poder. Un guerrero, siendo un hombre que busca poder, no los llama sueños, los llama realidades.

-¿Quiere usted decir que el guerrero toma sus sueños como si fueran realidad?

-No toma nada como si fuera ninguna otra cosa. Lo que tú llamas sueños son realidades para un guerrero. Debes entender que un guerrero no es ningún tonto. Un guerrero es un cazador inmaculado que anda a caza de poder; no está borracho, ni loco, y no tiene tiempo ni humor para fanfarronear, ni para mentirse a sí mismo, ni para equivocarse en la jugada. La apuesta es demasiado alta. Lo que pone en la mesa es su vida dura y ordenada, que tanto tiempo le llevó perfeccionar. No va a desperdiciar todo eso por un estúpido error de cálculo, o por tomar una cosa por lo que no es.

El soñar es real para un guerrero porque allí puede actuar con deliberación, puede escoger y rechazar; puede elegir, entre una variedad de cosas, aquellas que llevan al poder, y luego puede manejarlas y usarlas, mientras que en un sueño común y corriente no puede actuar con deliberación.

-¿Quiere usted decir entonces, don Juan, que el soñar es real?

-Claro que es real.

-¿Tan real como lo que estamos haciendo ahora? (Castaneda, 1975, p. 60).



abordado como arte de ensoñar. En términos prácticos, luego de un riguroso y largo proceso de formación, le exigía que se fijara con detenimiento en las manos y otras partes del cuerpo y luego en diversos objetos del escenario. El sueño es sin duda la dimensión por medio de la cual se accede a mundos energéticos y espirituales, mundos para seres con poder, para guerreros o seres especiales de conocimiento.

Don Juan describió el arte del ensueño como la posibilidad de que la conciencia humana utilice los sueños normales como una entrada genuina a otros reinos de percepción. Aseguraba que los sueños comunes y corrientes pueden usarse como una compuerta que conduce a otras regiones de energías diferentes de la energía del mundo cotidiano y, sin embargo, extremadamente similares en su núcleo básico (Castaneda, 1996, p. 23).

Ahora bien, los textos de Castaneda invitan no solamente a abordar el tema desde la pura contemplación, sino desde la necesidad de acceder al conocimiento no como apariencia, sino como un arte de ver y conocer otras realidades, el mismo que requiere de estados de silencio interno y mucha preparación como seres de poder.

Don Juan definía el silencio interno como un estado natural de la percepción humana en el que los pensamientos se bloquean, y en el que todas las facultades del hombre funcionan desde un nivel de conciencia que no requiere el funcionamiento de nuestro sistema cognoscitivo cotidiano.

En esta propuesta la conciencia es concebida como obscuridad que detiene al diálogo interno. Es muy común, sobre todo en la cultura moderna occidental, que un individuo converse consigo mismo en forma incontrolada, que nos saca de la realidad. Por el contrario, el conocimiento silencioso no se sostiene en cogitaciones cerebrales, en inducciones y deducciones lógicas, en generalizaciones basadas en similitudes o diferencias. En este conocimiento no hay nada a priori, todo ocurre inminentemente ahora. Lo tratado por Castaneda invita a concebir al conocimiento como fruto de experiencias en otras dimensiones de la realidad, accesible a los sabios-guerreros-chamanes, no al hombre común. Conviene, por tanto, abordar algo sobre el viaje chamánico.

El chamán, conforme lo detalla Mircea Eliade es el gran especialista del alma humana. Es en el alma que el chamán diagnostica enfermedades, la mala suerte y otras dimensiones de las personas de la comunidad. Este constituye un desafío que se concreta mediante viajes místicos, para lo cual se proyecta desde los sueños o por el uso de plantas de poder-alucinógenas. La sabiduría del chamán requiere de otros niveles de percepción, diferenciados de los seres profanos, que les faculte ingresar en el riesgoso mundo de los espíritus, cruzar puentes entre la vida y la muerte y entre el cielo y la tierra.

El llamamiento al alma constituye en ciertos pueblos un periodo de la curación chamánica. Solamente si el alma del enfermo se niega a volver o es incapaz de reintegrarse a su cuerpo, el chamán procede a su busca y acaba por descender al Reino de los Muertos para traerla. (Eliade, 1960, p. 105).



Para lograr el mítico viaje es indispensable cultivar poder, sin este no es posible sobrevivir al desafío de esos mundos, como tampoco tener las condiciones para sanar y devolver el alma al enfermo.

Es dentro de este nivel que interesa retomar lo dionisiaco. Nietzsche lo entiende como embriaguez, fiesta y canción popular. Con el chamanismo, en calidad de poder, su rol no solamente es de viajero por otras dimensiones y sanador, sino también de nexo espiritual del mundo con lo sagrado. El chamanismo tiene innegable influencia en todo el mundo mitológico y ritual de los pueblos y nacionalidades indígenas, desde esta instancia la fiesta cobra sentido práctico, donde lo mitológico adquiere concreción a través de la ceremonia. En palabras de Bataille, la fiesta responde a otro tiempo, entendido como transgresión, suprimiendo el orden profano y cotidiano de lo sociocultural, ingresando a contactarse con el momento fundacional, una especie de desorden controlado a través de la ritualidad.

“De hecho, no es eso en absoluto lo que sucede. La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social” (Bataille, 1957, p. 69). Este desbordamiento hacia el caos es similar a la embriaguez nietzschiana; no obstante, según el estudio que realizan Daniel Castaño y Natalia Clelia, en el planteo de Bataille, “la violencia, cuando irrumpe en el orden social al modo de la fiesta, como transgresión, tiene un carácter limitado, es organizada, ritualizada y ejercida por un ser susceptible de razón” (Castaño y Clelia, 2014, p. 7).

Así como Nietzsche afirma que el artista se convierte en obra de arte, el chamán pasa a convertirse en obra sagrada, en espiritualidad. En el campo de la ritualidad lo dionisiaco adquiere un orden ceremonial, bajo la tutela y dirección del chamán. He participado en diversidad de rituales chamánicos con pueblos *kichwas*, tanto en festividades, como en eventos para recarga en sitios de poder y en sesiones de limpia energética. No intentaré una recreación de tales momentos, simplemente considero que las ceremonias difieren de una misa, pues no están matizadas por la rutina de fines de semana, aspecto que resta el poder festivo de transgredir, como sucede en las fiestas indígenas del Inti-Raymi. Lo que deseo expresar es que lo dionisiaco y lo apolíneo se transforman en totalidad en el mundo chamánico, una totalidad como ritual de poder, ejecutado por seres con poder. En este específico punto procede retomar las enseñanzas del chamán Don Juan.

Don Juan consideraba los estados de realidad no ordinaria como única forma de aprendizaje pragmático y único medio de adquirir el poder. Daba la impresión de que otras partes de sus enseñanzas eran incidentales a la adquisición de poder. Este punto de vista permeaba la actitud de Don Juan hacia todo lo que no estaba conectado directamente con los estados de realidad no ordinaria (Castaneda, 1968, p. 7).

El cultivo del poder es necesario. Estas visiones de positividad sobre el poder han sido columna principal de pensadores posestructurales como Foucault y



Deleuze, quienes desde el reconocimiento directo a Nietzsche definen la realidad como lucha y correlaciones de fuerza, lucha por y con el poder desde su legitimidad. Ahora, la propuesta de Castaneda es similar, ya que considera al poder, no solamente para constituirse como seres de conocimiento, sino como seres espirituales, claramente diferenciados del mundo ordinario. La espiritualidad, entonces, no es aquel mundo imaginario celestial, construido desde los imaginarios del cristianismo, sino un campo de vivencia como un amplio y total escenario de realidades.

La temática del poder hasta el momento desarrollada, motiva para analizar la realidad más desde la vitalidad que desde la racionalidad. De este modo Nietzsche define la vida como voluntad de poder²⁵. A diferencia de Schopenhauer, que la redujo a actividad para el conocimiento humano, tan importante como la representación. Una de las evidentes coincidencias con el pensamiento nietzscheano, es también trabajada por el pensador boliviano Raúl Prada (2014), quien concibe la vida como genealogía de poder, ya que es potencia creativa que supera el paradigma objetivista de lucro y control que propone la modernidad (p. 211). Si bien la concepción de potencia no la tiene de Nietzsche, Prada la trabaja en diversas partes de su texto en relación estrecha con los aportes de Gilles Deleuze, uno de los filósofos nietzscheanos más significativos que tuviera el mundo contemporáneo.

Raúl Prada (2014), toma también en consideración la vida desde los aportes de Morin y la teoría de la complejidad, definiendo la vida como auto poiesis y unidades-multiplex como enfoques no antropocéntricos. “La vida es auto-poiesis; por eso mismo supone inteligencia, cálculo, computación, cogitación, saber, aunque no sea evocativo; subjetividad, sobre todo por el espesor de afectividad” (p. 208). Sin embargo, la propuesta de Prada no se detiene en la conjugación entre inteligencia y afectividad, sino que se proyecta a la cualidad natural y orgánica de sentir, desde un enfoque sistémico de interrelación entre la interioridad y la exterioridad. Adicionalmente, esta propuesta epistémica, a más de contraponerse a la fractura cartesiana entre interioridad y exterioridad, otorga condición de subjetividad a todo ser viviente, por ser sujetos que actúan y al mismo tiempo sienten y viven.

Por eso podemos decir que todos los organismos vivos son “sujetos”, decodifican físicamente, químicamente, biológicamente y sensiblemente la información recibida, además actúan y responden. En estos temas, no es sostenible una mirada antropocéntrica, que otorga solo a los seres humanos el privilegio de la subjetividad; la vida como memoria y creación de lo sensible es la “experiencia”



25 “Ahora bien, ¿qué es la vida? Convirtiéndose en algo muy urgente, un joven y más exacto concepto de la vida. Mi fórmula se resume en estas palabras: la vida es voluntad de poder” (Nietzsche, 2000, p. 197).

que comparten todos los seres vivos. La vida es precisamente acontecimiento sensible, el mismo que no podría comprenderse sino como constitución de subjetividad (Prada, 2014, p. 209).

Sobre la base de todo lo abordado en este texto, puede deducirse una postura de totalidad, pero no desde los paradigmas excluyentes de la mentalidad occidental moderna, sino desde los contra hegemónicos. Se ha criticado a la modernidad y su perspectiva no solamente de pensamiento, también de conocimiento y no solo desde la lógica capital trabajo, sino al abordaje dominante desde la racionalidad. Podría, por consiguiente, fomentarse con error un alineamiento con lo posmoderno, aspecto que no se lo ha mencionado en lo más mínimo. Las posturas pos no implican necesariamente una metamorfosis de su inmediato antecesor, por el contrario, es promover un luego integrándolo. Castro Gómez precisa a la posmodernidad en América Latina como una antítesis de la totalidad moderna.

Los posmodernos nos enseñan que el ideal unitario de la modernidad no puede seguir funcionando como metarelató legitimator de la praxis política...De lo que se trataría, entonces, es de despojar al lenguaje ilustrado de su lastre fundamentalista para reubicarlo en un nuevo contexto discursivo. (Castro Gómez, 1996, p. 33)

Foucault, posiblemente, fue el pensador que más argumentos epistemológicos posicionó en contra de la continuidad y la globalidad del conocimiento, identificando que las nuevas ciencias sociales se dirigen más hacia la discontinuidad y particularidad. En esa tónica, también elaboró críticas respecto al progreso social y a la visión unidimensional de la historia. No sería riguroso desechar sin la atención debida los aportes de Foucault respecto al proyecto moderno, pero sí criticar el enfoque de excesiva pluralidad que este tiene al oponerse al paradigma moderno. Como se ha venido planteando, se prefiere la postura del pensamiento indígena chamánico, que desde otra perspectiva, promueve un pensamiento articulador de diversidades, donde no desaparecen los contrarios en procesos de intersubjetividad o comunismos. Se trata por el contrario de una perspectiva intercultural de la existencia.

Es en esta instancia donde procede analizar la postura del interculturalismo crítico formulado por Fidel Tubino, como un nuevo pacto social, como una nueva postura ética o manera nueva de comportarse. Esta propuesta se opone al ingenuo encuentro entre diferentes, como también a la dispersión plural de la posmodernidad. También se diferencia de las visiones homogéneas sobre el futuro utópico. “La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética” (Tubino, 2004, p. 155). Esta postura es mucho más clara que los conceptos acompañados de lo pos. En esa tónica tampoco se trataría de ser poscolonial, sino de elevar propuestas que superan la simple necesidad de descolonizarse y asumen la construcción proactiva de consensos y disensos, donde los sectores dominantes deban pasar también por procesos de desconstrucción y reconstrucción, como con claridad lo sostiene el intelectual *kichwa* Ariruma Kowi.



No se trata de mantener las posturas racistas, pero tampoco se trata de reemplazarlas con etnicismos que pretenden demostrar que lo indígena es superior. Se trata de hacer lo que en las fiestas indígenas en la provincia de Imbabura, disputar un espacio de poder como son las plazas, para luego compartir el espacio. Lo intercultural no niega valor al conflicto, siempre y cuando no se pierda la visión del compartir, se debe compartir entre iguales y diferentes. (Entrevista a Ariruma Kowi, Quito Distrito Metropolitano, 17 de febrero de 2012)

Conclusiones

El presente texto edifica una postura de crítica con base en el diálogo epistémico que parte del reconocimiento del pensar crítico de Occidente, reflexionando sobre las contribuciones de tres corrientes: kantianismo, marxismo y nietzschianismo.

La crítica al pensamiento occidental radica en argumentaciones contrarias a la universalidad racionalista intersubjetiva, como también a la universalidad del comunismo científico.

El diálogo epistémico desarrollado es claramente una crítica a la modernidad como paradigma dominante. Se plantea su superación desde enfoques trabajados por la contra hegemonía occidental y el pensamiento de otra estructura cultural, el pensamiento indígena chamánico.

La edificación epistémica de las diferencias no radica en fracturas absolutas, como se las promulgó desde el dualismo cartesiano, sino también con la identificación de paralelismos entre perspectivas occidentales respecto del arte, la vida y el poder. En esa tónica, se realizó un abordaje dialógico con Nietzsche, Benjamin, Castaneda, Tubino, entre los principales.

El pensamiento chamánico más que una propuesta descolonizadora es una construcción diferenciada respecto del poder y otras dimensiones de percepción y conocimiento.

El pensamiento latinoamericano, sobre las bases de las propuestas chamánicas, proyecta la realidad hacia devenires de totalidad inclusiva y no a universalismos totalitarios, exclusivos y excluyentes respecto de una realidad inmensa para el conocimiento y racionalidad dominante de la modernidad.

La propuesta intercultural fomenta la construcción social desde una totalidad amplia de convivencias y coexistencias, sin negar el disenso dignificante frente al consenso homogeneizante. La interculturalidad es compartir poder desde el respeto a la diversidad y las diferencias. Es un nuevo pacto civilizatorio que articula al poder con la ética.

Bibliografía

- Bataille, G. (2009) [1957]. *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets.
Benjamin, W. (1991). *Estética III*. Madrid: Editorial Taurus.



- Castaneda, C. (1968). *Las enseñanzas de Don Juan*. México. D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (1975). *El viaje a Ixtlán*. México. D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (1984). *El fuego interno*. México. D.F: Editorial OMGSA.
- Castaneda, C. (1995). *El arte de ensoñar*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Castro G., S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros S.A.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama S.A.
- Deleuze, G. (2009). *Foucault*. Madrid: Paidós-Espasa Libros, S.L.U.
- Eliade, M. (2003). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del arte*. España: Fondo de cultura Económica.
- Foucault, M. (1976). *Arqueología del saber*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2010). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- Herrera, L. y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del yachak, espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Cohnhne.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial La Página. S.A.
- Marx, C. (1974). *Tesis sobre Fehuerbach*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C. (1974). *Introducción general a la economía política clásica*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zarathustra*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Nietzsche, F. (1992). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Valdemar /letras clásicas.
- Nietzsche, F. (1992). *La voluntad de poder*. Santiago, Chile: EDAF. S.A.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En: Samaniego Mario y Garbarini Carmen, *Rostros y Fronteras de la Identidad* (pp. 151-165). Universidad Católica de Temuco. Temuco.

Luis Alberto Herrera Montero

Antropólogo (Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador). Máster en nuevas tecnologías aplicadas a la educación (Universidad Autónoma de Barcelona). Doctor en Artes y Humanidades (Universidad de Jaén). Investigador del CINAJ y docente de la Universidad Nacional de Educación (Director de la Carrera de la Universidad Nacional de Educación).





La conflictiva relación entre subjetivación e institucionalidad: la subjetividad vulnerada

Jorge Vergara Estévez

El contexto de descubrimiento de los conceptos científicos

El objetivo de este artículo es examinar el concepto de subjetividad vulnerada. Se emplea una metodología compleja que integra el contexto de descubrimiento y el de validez del concepto. Se caracteriza brevemente el contexto sociopolítico en que Norbert Lechner y el equipo del Pnud lo formularon. Seguidamente, se presentan los principales resultados del Informe de 1998 sobre la sociedad chilena, *Las paradojas de la modernización*, basado en dicho concepto. Finalmente, se ofrece un análisis de sus supuestos teóricos y políticos, y sus potencialidades como categoría crítica.

El análisis de un concepto científico requiere explicitar y justificar su metodología. Un tema central se refiere a la significación del mismo en su “contexto de descubrimiento”, como lo llaman los epistemólogos. Hay un debate entre distintas posturas para analizar conceptos y teorías sociales y políticas. La primera supone que existe una completa independencia del científico natural y social respecto a las condiciones históricas de su tiempo. Consiguientemente, se excluye toda referencia al llamado contexto de descubrimiento y se afirma que los conceptos y teorías deben ser evaluados exclusivamente por su validez. Esta posición es la habitual en las ciencias naturales. No obstante, la sociología del conocimiento ha demostrado, en diversos casos, que el análisis de las condiciones históricas y sociales en que surgieron las teorías científicas naturales proporciona importantes claves hermenéuticas para su comprensión. Otra postura extrema es la del historicismo cuyo supuesto principal es opuesto al anterior. Sostiene que los conceptos y teorías están *determinados* por las condiciones históricas de



origen, y solo pueden ser comprendidos como hechos históricos que comparten las características correspondientes de la producción cultural de su tiempo. Ambas posturas pueden ser integradas como lo hace Macpherson (1970). Esto conlleva, por una parte, a prescindir de un concepto atemporal y definitivo de validez de una teoría política. Por otra parte, se deben explicitar los supuestos sociales y políticos de las teorías sociales y elaborar una interpretación reflexiva relacionada con su situación o fase histórica. Otra posibilidad es reconocer que los conceptos y teorías están *condicionados*, pero no *determinados* por la situación histórica e intelectual en que fueron elaborados. Esto significa que el teórico posee márgenes de libertad y debe tomar determinadas opciones teóricas y políticas en su elaboración de conceptos y teorías. Lechner compartía esta postura “Comparto la preocupación por conocer cómo nuestras interpretaciones de la realidad social se encuentran condicionadas por determinadas condiciones de producción. En América Latina se cultiva poco la historia de las ideas y en Chile todavía menos. Tenemos poca conciencia de que nuestra manera de pensar tiene su historia, sus tradiciones, sus encrucijadas” (2004, p. 1).

El concepto de *subjetividad vulnerada* fue introducido por el politólogo chileno-alemán Norbert Lechner, a fines de los noventa en el *Informe de Desarrollo Humano de 1998 en Chile, Las paradojas de la modernización*. Él fue el principal teórico del equipo del Programa de Naciones Unidas sobre Desarrollo (Pnud, 1998) que lo realizó. Se describirá brevemente el contexto político e intelectual en que se realizó.

El período postautoritario en Chile, desde 1990, ha estado basado en el consenso entre las elites conservadoras y de la Concertación para dar continuidad al sistema económico y social heredado del período de la dictadura. Este ha implicado la aceptación, con mínimos cambios, de la Constitución de la Junta Militar, de su legislación electoral, sus “modernizaciones”, su sistema institucional y casi toda la legislación de la dictadura. Los principales partidos de izquierda, permeados por la ideología neoliberal, formaron parte de la Concertación. Este consenso en importante medida fue inducido por el contexto internacional signado por la desaparición del socialismo real, la derechización de la socialdemocracia, de la democracia cristiana internacionales y la Iglesia Católica. Esto potenció la regresión conservadora de las posturas económicas y políticas de los sectores sociales y los intelectuales democráticos que se oponían a la dictadura. Para justificarlo se recurrió a las teorías neoconservadoras de la democracia de Schumpeter, Huntington, y sobre todo de Hayek, Friedman y otros (Vergara, 2014). Este acuerdo de las elites fue difundido y convertido en la normalidad política gracias al discurso de los políticos y de los más importantes medios de comunicación de propiedad de los grupos económicos. En este contexto, los críticos del nuevo sistema se redujeron a una minoría disidente.

Los principales movimientos sociales de fines del período autoritario fueron cooptados por el gobierno, se debilitaron o disolvieron. Se generó un moderado optimismo en la población por la influencia de los discursos políticos y de los



medios de comunicación. Se creía que el alto crecimiento económico y las políticas sociales producirían el esperado “chorreo” que disminuiría efectivamente la pobreza, los altos niveles de desigualdad y mejorarían las condiciones de vida de la mayoría. La ideología neoliberal se había extendido a casi toda la sociedad. Veinte años de propaganda habían convencido a la población que el gran objetivo nacional era el crecimiento económico y la modernización, los cuales irían resolviendo progresivamente los problemas sociales de la sociedad chilena. Se creía que “la modernización chilena” formaba parte del proceso universal de la globalización, homogéneo y necesario. Estas representaciones se apoyaban en teorías supuestamente científicas: el difundido mito de la autorregulación del mercado, de la eficiencia de la empresa privada y la ineficiencia de los organismos públicos, de la necesidad de reducir el Estado y de que el aumento del nivel educacional disminuiría a largo plazo los niveles de desigualdad.

Los autores de *Las paradojas de la modernización* participaban parcialmente de estas creencias y “teorías”. Creían que el sistema institucional público y privado era el adecuado para Chile, y que “el país está inserto en un proceso global de modernización del cual no puede marginarse” (Pnud, 1998, p. 31). Lechner pensó que América Latina estaba experimentando un “proceso de modernización que va más allá del ámbito económico; se trata de un proceso de *racionalización social* que afecta al conjunto de la sociedad” (1998, p. 2). Él y su equipo pensaban que esta modernización era la única posible, puesto que correspondía al desarrollo de la “racionalidad instrumental” y la autonomía de los subsistemas (político, económico, educativo, etc.) de la sociedad moderna. Por tanto, aceptaban acríticamente la concepción weberiana de la sociedad y de la historia. Asimismo, compartían el optimismo prevalente en ese período de que la globalización conlleva “oportunidades” para todos o casi todos. Sin embargo, a diferencia de Weber y en concordancia con Habermas, creían que esta modernización era incompleta o parcial, porque subordinaba la subjetividad al desarrollo de las instituciones públicas y privadas.

El malestar de la sociedad chilena y la subjetividad vulnerada

Los miedos son fuerzas peligrosas. Pueden provocar reacciones agresivas, rabia y odio que terminan por corroer la sociabilidad cotidiana. Pueden producir parálisis. Pueden inducir al sometimiento. Tanto el miedo como la seguridad son un producto social, tienen que ver con la experiencia del orden. Cualquier evento puede transformarse en una amenaza vital cuando no nos sentimos acogidos por un orden social sólido y amigable.

Norbert Lechner (2006)

El *Informe de Desarrollo Humano en Chile 1998*. *Las paradojas de la modernización* menciona “dos enfoques” sobre los procesos de modernización que consideraba unilaterales: “la respuesta tecnocrática” y “el enfoque nostálgico” (Pnud,



1998). “El primero privilegia el proceso de modernización y a las dinámicas de los diversos sistemas funcionales como factor básico del desarrollo social, e intenta explicar desde ahí las experiencias subjetivas de malestar e integración” (Pnud, 1998, p. 29). Asimismo, afirma que el aumento de la eficiencia producirá “mayor integración al sistema y menos inseguridad” (p. 29). Esta postura considera que “los éxitos económicos” justifican un “enfoque gerencial” de los problemas sociales, para el cual estos se resuelven o minimizan mediante una adecuada gestión. En cambio, la postura nostálgica privilegia la subjetividad y denuncia la pérdida de sentido de la historia, de las tradiciones y la erosión de las identidades sociales y de la sociabilidad, no reconoce los aportes de la modernización y considera que ha agredido la subjetividad.

El *Informe* tuvo como marco teórico una combinación de dos teorías de distinto tipo y nivel que se podría decir incluso que son opuestas. La primera es descriptiva y explicativa y la segunda es normativa. Por una parte, asume una concepción weberiana de la modernización, que interpreta “la expansión del cálculo medios-fines a los diversos campos de la vida social” (Pnud, 1998, p. 17). Por otra, acepta la teoría del Desarrollo Humano del Pnud para el cual “la persona es el sujeto del proceso social. No hay modernidad al margen de la persona, de sus valores y afectos de sus conocimientos y motivaciones, de sus miedos y proyectos. La subjetividad abarca la personalidad individual, pero también sus pautas socioculturales y la sensibilidad cotidiana” (p. 17). Estas teorías se refieren a dos realidades diferentes y tensionadas: la modernización y la subjetivización. Mientras la primera tiende a la diferenciación entre los subsistemas sociales, la segunda tiende a potenciar procesos de integración disminuyendo los niveles de incertidumbre. El *Informe* demuestra que el sistema institucional chileno no ofrece posibilidades efectivas para disminuir o minimizar los riesgos y genera altos niveles de incertidumbre e inseguridad. “Las amenazas de desempleo, las enfermedades, la delincuencia y la falta de previsión tiene un real impacto en la gestión de planes personales y familiares de vida” (Pnud, 1998, p. 15).

En consecuencia, el Índice de Seguridad Humana Objetivo (ISHO) “es bajo y está desigualmente distribuido entre los distintos grupos sociales y regiones del país. Dicho índice está referido a las circunstancias concretas de disposición o no de mecanismos de seguridad, y el índice subjetivo está representado por la opinión evaluativa de las personas respecto de su seguridad general (Pnud, 1998, pp. 18-19). El Índice de Seguridad Humana Objetivo es muy dispar en las distintas regiones del país, y en la mitad de ellas no alcanzaba 0,50 en la escala de 0 a 1. El de Seguridad Subjetiva es menor a 0,50 en todas las regiones (Pnud, 1998, pp. 19-20).

En el *Informe* el tema de la subjetividad vulnerada está centrado en la Seguridad Subjetiva, especialmente en el tema de los principales miedos: “el temor al otro, a la exclusión social y al sin sentido. Se trata de tres coordenadas básicas del hecho social: la confianza en los otros, el sentido de pertenencia y las certidumbres que ordenan la vida cotidiana” (Pnud, 1998, p. 21). En contraste, en la



sociedad chilena la desconfianza frente al extraño es altísima. En 1998 era ya de 91,3%, una de las más altas del mundo y ha continuado subiendo. Actualmente es mayor que en la época de la dictadura y excede en mucho la amenaza real que representa el nivel de delincuencia. La hipótesis de los investigadores es que el delincuente representa “un chivo expiatorio”, lo que expresa el debilitamiento de los vínculos sociales y el sentimiento de comunidad.

Esta desconfianza radical está acompañada y potenciada por una autoimagen muy negativa de los chilenos: el 53% piensa que “las personas no respetan la opinión de los demás”; el 64% que “es difícil que hagan algo por los demás sin esperar nada a cambio” y el 76% cree que “las personas pasan a llevar a los demás (pasan por encima de los demás) con tal de conseguir sus objetivos” (Pnud, 1998, p. 22). Otro aspecto significativo destacado es que la mayoría de la población, el 64%, se considera “desinformado o poco informado” lo que contribuye a su sentimiento de inseguridad (Pnud, 1998, p. 23).

El estudio evalúa la Seguridad Humana en cuatro campos: salud, previsión, trabajo y educación. En todos ellos destaca avances significativos que se expresan en indicadores objetivos y la opinión de la mayoría que declara que su situación es mejor que la de sus padres. Sin embargo, subjetivamente, se demuestra que “los chilenos se sienten inseguros en cada uno de los campos mencionados. La mayoría de la gente se encuentra insegura de conseguir empleo, y no está convencida que la educación vigente asegure el futuro de sus hijos. Tampoco confía en poder costear una atención médica oportuna y de buena calidad, y teme no tener ingresos suficientes para vivir adecuadamente en la vejez” (Pnud, 1998, p. 24). Más aún, el ISHO tiene un marcado componente etario. Alcanza al mayor nivel a los 54 años, 0,54, y disminuye a la mitad, a 0,28, a los 65 o más (Pnud, 1998, p. 98). Por ejemplo, respecto al sistema de previsión privado, el 37% de los encuestados piensa que los ingresos no permitirán cubrir “ni siquiera las necesidades básicas”, y el 36% “solo las necesidades básicas” (Pnud, 1998, p. 172). Sobre el trabajo: el 69% los encuestados piensan que no tendrían “facilidad para encontrar un nuevo trabajo aceptable” y un 82% cree que los inactivos no tienen “facilidad para incorporarse a un trabajo” (Pnud, 1998, p. 184). Asimismo, la mayor parte de los deudores de créditos de casas comerciales, cerca del 80%, corresponden a los ingresos más bajos de los grupos (C2, C 3 y D).

El *Informe* demuestra que los referidos miedos son una de las principales causas del profundo malestar respecto a la modernización en la sociedad chilena. Según los estudios de opinión pública posteriores, Latinobarómetro, Cep y Adimark, estos temores se basan en una percepción realista del proceso económico, la que se ha mantenido desde 1998 hasta el presente. Frente a la pregunta “en



1 Los análisis que emplean esa categoría son antiguos. Neuman (1968) centró en ella su interpretación del antisemitismo en la Alemania Nazi.

relación a cinco años atrás ¿Considera usted que los pobres viven mejor, peor o igual?”, el 44% piensa que “igual”, el 25,5% “peor” y solo un 30% cree que viven “mejor” (Pnud, 1998, p. 49). La opinión sobre la sociedad era igualmente crítica: el 80% de los encuestados pensaban que se había hecho “más agresiva”, el 64% “cada vez más egoísta”, el 81% se mostraba en desacuerdo con las opiniones de que se había transformado en una sociedad más “igualitaria socialmente” y el 70% “más justa” (Pnud, 1998, p. 52).

Esta actitud crítica incluye al sistema económico. Cerca del 70% de los consultados en 1998 consideraba que este era injusto. Esta opinión se ha mantenido, por ejemplo, en el 2011 el 58% de la población rechazaba el sistema económico (Latinobarómetro, 2011, p. 35). Chile es el país latinoamericano con menor aprobación al libre mercado, y solo el 6% piensa que la distribución del ingreso es justa (p. 34). Estudios posteriores indican que el 28% considera que la situación económica es mala o muy mala y el 50% que es solo regular (Cep, 2013). Estas evaluaciones negativas coinciden con la distribución objetiva del ingreso monetario nacional: el 60% de la población recibe el 24% y el 20% superior casi el triple de este, el 56,7% (Pnud, 1998, p. 50). Esta distribución es una de las peores del mundo; se mantuvo igual entre 1987 y 1996 y ha experimentado pocas variaciones hasta ahora.

Existe una generalizada frustración que surge de la imposibilidad de acceder a los niveles de consumo prometidos por esta modernización. Desde su inicio esta frustración fue potenciada por un marketing agresivo e intensivo de productos y servicios, empleando todas las formas de publicidad directa y la difusión masiva de series televisivas y filmes, casi todas de origen norteamericano. Chile es uno de los países latinoamericanos con mayor gasto de publicidad por habitante. Esta ocupa gran parte de los espacios públicos urbanos, incluso los caminos, e invade los medios comunicativos. El consumo se ha convertido en una de las principales fuentes de identidad social frente al vaciamiento de la actividad política y social. Uno de sus principales rubros es la compra de aparatos de comunicación (televisores, teléfonos portátiles, computadores, juegos digitales y otros). Gran parte del tiempo libre se dedica a ver computadores, celulares y televisores. Por tanto, la población accede masivamente a imágenes de la modernidad en los países centrales. Esto contribuye a reproducir una “nueva revolución de expectativas”, como decía el economista Fajnzylber. Sin embargo, la curva de compra y uso de instrumentos y de consumo comunicativo no está acompañada por el de los salarios básicos y promedios, y cada vez se separa más. Por ejemplo, actualmente el salario promedio es de solo 720 dólares mensuales.²



2 Este es menos de la mitad del salario mínimo del trabajo *no calificado* en Estados Unidos. Hay que considerar que en ambos países los niveles de precio de importantes rubros básicos (alimentación y servicios domiciliarios) son similares.

Después de cuatro décadas de modernización estas expectativas se han realizado escasamente para la gran mayoría. En la sociedad chilena, la modernidad y el crecimiento son como la línea del horizonte que se aleja cuando nos aproximamos a ella. La inversión de tiempo, esfuerzo y esperanza han sido muy altos, por eso las personas se esfuerzan por seguir creyendo en la promesa de una vida moderna e intentan cumplir sus expectativas aumentando su endeudamiento, tratando de acrecentar sus ingresos, trabajando más y manteniendo su dedicación absorbente a dichos fines con el consiguiente desgaste.

Se ha criticado esta actitud como “consumismo”, es decir, como un defecto moral, asumiendo una perspectiva ascética o aristocratizante. Podría pensarse más bien, que es una conducta adaptativa a un estilo de vida permeada por la aculturación estadounidense en el cual el consumo es la actividad más valiosa. Haciendo una paráfrasis de una frase de Marx sobre el dinero y la personalidad, podría decirse que en la sociedad chilena actual: “yo soy lo que consumo, los límites de mi yo son los límites que alcanza mi capacidad de comprar y de exhibir mis bienes; mi poder y valor reside en mis bienes”. El consumo se ha convertido en una suerte de ciudadanía social, “el ciudadano credit-card” (Moulián, 1998). Alcanzar los niveles de consumo considerado “normales” en cada sector social se ha convertido en una suerte de obligación. El que no lo consigue se expone a ser considerado incapaz de ganar el dinero necesario, un *loser*. De ahí la necesidad de exhibir lo que se posee, o de fingir un nivel de consumo que no se ha podido alcanzar, haciendo marketing de sí mismo. Esta es una de las razones de la proliferación de pequeñas estrategias de engaño: alto consumo de ropa usada de marca proveniente del Norte, se imprimen tarjetas como representante de firmas estadounidenses inexistentes, etc.

Es paradójal que el país en el cual el mundo occidental dice que hace mejor su tarea de manejo macroeconómico (Chile) sea el país de la región que menos confianza tenga en la economía de mercado. Las protestas en ese país están mostrando que las bondades del éxito económico no son suficientes para satisfacer las demandas. Qué duda cabe que “el mercado” está en el banquillo de los acusados como uno de los entes asignadores de recursos que está cumpliendo su tarea no satisfactoriamente. (Latinobarómetro, 2011, p. 83)

La subjetividad vulnerada se expresa no solo en los referidos miedos, en la frustración respecto a la distribución del crecimiento económico, sino también en una actitud de rechazo y desconfianza frente a las principales instituciones públicas y privadas y hacia el sistema político. En el 2013, las empresas privadas solo alcanzan un 17% de aceptación, los diarios 29%, los canales de televisión 28%, las Iglesias evangélicas 26% y la Iglesia Católica 34%, la menor de nuestra Región. La situación de los organismos público no es mejor: el Ministerio Público solo alcanza el 14% de aceptación, los Tribunales de Justicia 11%, uno de los más bajos de América Latina y los municipios solo el 29% (Cep, 2013).

El *Informe* demostró que, desde 1998, el sistema político estaba siendo crecientemente cuestionado –como lo muestran posteriormente los estudios de opinión pública: Adimark Cerc, Cep, Latinobarómetro y otros. Encuestas del 2013 señalan



que el Congreso solo tiene un 12% de aceptación, el más bajo de América Latina, y los partidos políticos solo del 8%. El 59% de los ciudadanos piensa que la democracia funciona regular y un 17% mal o muy mal, lo que suma un 75% de los ciudadanos (Cep, 2013). Estos resultados están corroborados por la *Encuesta Auditoría a la democracia*, según la cual el 54% cree que los parlamentarios representan a su partido político, pero el 77% piensa que debían representar a todos los chilenos (Cieplan et al., 2012). Consecuentemente, el 48% opina que “no creo que al gobierno le interese lo que opinan personas como yo”. Solo un 11% cree que los partidos políticos funcionan bien, y únicamente un 4% está afiliado a alguno (Cieplan, 2012). Asimismo, el 48% no reconoce ninguna identidad política; solo un 15% se declara de derecha y un 21% de izquierda (Cieplan, 2012).

La indudable crisis de representación se manifiesta en la creciente abstención electoral que se mostraba ya en 1998 con el descenso de inscripción electoral de los jóvenes, en la época que regía el absurdo sistema de inscripción voluntaria. Continuó disminuyendo la cantidad de votantes en las elecciones. Hace pocos años se cambió por el sistema de inscripción automática y voto voluntario y se creyó que aumentaría el porcentaje de votantes. En la segunda vuelta presidencial del 2014, donde fue elegida la Presidenta Bachelet, la abstención llegó al 60%, la mayor del período postautoritario que comenzó en 1990.

La abstención está ligada al conformismo y la desesperanza aprendida. Los análisis del Pnud y otras investigaciones, que lamentablemente no se han difundido (suficientemente), muestran que aunque la mayoría de los chilenos están profundamente descontentos con los procesos de modernización, hasta hace unos años no tenían (muchas) esperanzas de cambio y asumían actitudes como el conformismo, la resignación y la desesperanza. Las encuestas del Pnud, por ejemplo, muestran que el 82,8% piensa que, actualmente, la gente no vive más feliz que en el pasado (Pnud, 1998, p. 53).

La crisis de salud mental en la sociedad chilena

Hay otra dimensión relevante de la subjetividad vulnerada en este modo de vida y en relación a su sistema institucional que fue omitido en el *Informe*: sus negativos efectos psicosociales sobre la salud mental de los ciudadanos. Lechner no lo menciona con estas palabras, pero describe individuos psicológicamente alterados: “El peso de la noche no parece haberse dispersado. Tal vez desconfiamos del otro porque tememos el conflicto. El otro representa una amenaza de conflicto. ¿No será el miedo al agresor un miedo a nuestra propia agresividad? Tal vez desconfiamos por sobre todo de nuestras propias capacidades de manejar conflictos” (Lechner, 2002, p. 45).³



3 En el proceso de elaboración del *Informe de 1998* se solicitó a un psicólogo social un informe sobre salud mental en la sociedad chilena, pues se había pensado incluir el tema. Al parecer los negativos resultados hicieron desistir al equipo.

Un aspecto significativo excluido se refiere a la discriminación y la intolerancia. No hay investigaciones empíricas y cuantitativas sobre el período precedente, el de la modernización desarrollista, que permitieran hacer una precisa comparación. Sin embargo, existen numerosos antecedentes y testimonios, incluso de observadores extranjeros, de que en las décadas anteriores al setenta los niveles de intolerancia y discriminación eran menores que actualmente. Más aún, la imagen compartida por chilenos y extranjeros era que la sociedad chilena era tolerante y conciliadora. No obstante, hay antecedentes de altos niveles de discriminación anteriores a ciertos grupos: mapuches, bolivianos y peruanos, mujeres separadas, homosexuales y agnósticos.

La *Primera Encuesta (sobre) Intolerancia y Discriminación*, realizada en 1997, reveló que existen estas actitudes y conductas hacia una gran diversidad de personas: por su género, contra las mujeres; por su nivel etario, se discrimina a los jóvenes y las personas de tercera edad; por sus características étnicas a los mapuches, coreanos y orientales, judíos, peruanos, bolivianos y otros; por su religión, se manifiesta contra los evangélicos, los miembros de religiones distintas a la católica y los agnósticos; en lo social y educativo, se discrimina a los pobres y a los de menor educación, y a las personas con impedimentos, con sida y otros (Fundación Ideas, 1997).

Segundo, los niveles de intolerancia y discriminación son muy elevados y recorren una gama que va desde un “preocupante” 20% hacia los discapacitados, hasta un “gravísimo” 60%, frente a los homosexuales. En todos los casos los niveles superan el 20%, y casi todos tienen el carácter de “alarmantes” o “gravísimos”, de acuerdo a los criterios internacionales (Fundación Ideas, 1997, pp. 26, 27).

Tercero, la diversidad y nivel de la intolerancia y discriminación genera una situación perversa y paradójica. La gran mayoría de la población constituye la mayoría marginada, que a la vez margina: “desde la niñez a la ancianidad, nadie está libre de ser discriminado por alguna razón. Pero así como en algún momento hemos sufrido discriminación e intolerancia, también nosotros hemos discriminado y hemos sido intolerantes” (Estévez, 1995, p. 255). Solo una minoría compuesta por varones profesionales, de ingreso alto, católicos, de aspecto europeo, sanos y heterosexuales y que viven en “buenos barrios” no podría ser objeto de discriminación en la sociedad chilena.

La situación de la salud mental muestra que se ha producido una crisis de subjetividad personal en la sociedad chilena. Esta se expresa en un conjunto de manifestaciones relacionadas entre sí: (a) el aumento de adicciones; (b) el alto nivel de estrés; (c) el aumento de la ansiedad; (d) el alto nivel de depresión; (e) el crecimiento de la violencia intrafamiliar; (f) la incidencia de las enfermedades psicológicas; (g) el crecimiento de consumo de psicofármacos y (h) la tasa de suicidios.

(a) Las adicciones han aumentado en las últimas décadas: tabaco, alcohol y distintas drogas. La tasa de bebedores excesivos es una de las más altas del mundo, y más de un cuarto de las muertes están asociadas al consumo excesivo. Asimismo, la edad de inicio es muy baja:



Chile es el país del mundo donde el consumo de alcohol y/o marihuana se inicia más precozmente. El promedio de inicio de consumo de alcohol y marihuana y/o nicotina es a los 12 años, en circunstancias que en el mundo es entre los 14 y 15 años. De hecho las tasa de adicción en niños y adolescentes son de las más altas del mundo. (Paz, 24 de septiembre de 2013)

- (b) Las condiciones de vida de las grandes ciudades, especialmente en Santiago su capital, son inhóspitas. La ciudad tiene unos de los más altos niveles del mundo de contaminación atmosférica y acústica. La deficiente locomoción colectiva obliga a destinar más de tres horas diarias al transporte público para trasladarse al trabajo. El aislamiento, el debilitamiento de los espacios de pertenencia y la no participación en proyectos sociales, las condiciones de trabajo agobiantes, disminuyen los recursos de las personas para enfrentar las demandas que le impone este modelo de sociedad. Todo esto genera un alto grado de estrés, que es uno de los mayores problemas laborales. El estrés se ha convertido en Santiago y las grandes ciudades chilenas en una enfermedad frecuente que afecta a los adultos, pero también crecientemente a los jóvenes, y se expresa entre otras formas en las altas tasas de accidentes cardiovasculares. Estudios recientes muestran que la mitad de los chilenos están estresados o deprimidos.
- (c) Se constatan altos grados de ansiedad en gran parte de la población, lo que se expresa en importantes niveles de depresión, irritabilidad, preocupación excesiva y trastornos de sueño. Médicos de la Pontifica Universidad Católica de Chile calculan que la cuarta parte de la población presenta trastornos del sueño.
- (d) Estas conductas están relacionadas directamente con estados depresivos. Un estudio de la OMS mostró que Santiago es una de las ciudades del mundo con mayor nivel de depresión.

Chile es el país que tiene la tasa de depresión más alta del mundo. En la última Encuesta Nacional de Salud se logró establecer que 2 de cada 10 chilenos presentaban síntomas depresivos como para provocar algún grado de incapacidad funcional. Si uno compara eso con la estadística internacional, el promedio en estudios similares, hay cuatro veces más prevalencia de síntomas depresivos en la población de chilenos adultos que en el resto de la población mundial. (Paz, 24 de septiembre de 2013)

Otros especialistas señalan que:

Según la última Encuesta Nacional de Salud (2010), la prevalencia de síntomas depresivos en la población (mayores de 15 años) es de 17,2%. Entre la población adulta un 21,67% reporta haber recibido diagnóstico médico de depresión alguna vez en la vida. Primero: un 19,1% de la población mayor de 18 años presenta sintomatología depresiva alta o aguda. Y segundo: se observa una distribución desigual de la sintomatología depresiva en la población según nivel socioeconómico. La prevalencia de sintomatología depresiva aumenta en la medida que disminuye el nivel socioeconómico. Lo mismo ocurre con la declaración de tristeza, que es un indicador adicional de depresión. (Jiménez y Orchard, 19 de diciembre de 2012)



Existe una proporción inversamente proporcional entre la tendencia a la depresión y la situación socioeconómica:

Se observa que la sintomatología depresiva es mayor en personas que poseen baja “seguridad humana”, es decir, que se sienten inseguras con respecto a la vejez, la salud, el trabajo y la enfermedad, y en personas que declaran poseer deudas, haber vivido experiencias de maltrato y discriminación en el pasado reciente. Todo ello nos habla del modo en que los chilenos resienten -o sufren- su propia sociedad. (Jiménez y Orchard, 19 de diciembre de 2012)

No hay una relación causal entre un bajo nivel de Seguridad Humana y depresión, pero sí una importante correlación.

Si la depresión se considera una enfermedad moderna, ocasionada por la sensación de insuficiencia frente a demandas crecientes de individualización, sin duda la desigualdad en los soportes sociales para enfrentar la “gestión de sí” incide en que las personas con menores recursos, capitales o “capacidades” posean mayor sintomatología depresiva. (Jiménez y Orchard, 19 de diciembre de 2012)

- (e) La violencia cotidiana asume diversificadas formas, todas de alta incidencia. Existe un creciente grado de violencia intrafamiliar. Ha aumentado contra mujeres y niños, así como las agresiones y violaciones sexuales, donde un 80% de sus víctimas son niños. “En la última encuesta de violencia aplicada por Adimark, 3 de cada 4 niños chilenos, declara que en su casa hay situaciones de violencia física y/o psicológica, y 1 de cada 10 niños chilenos reporta que ha sido víctima de abuso sexual” (Paz, 24 de septiembre de 2013).

Las mujeres encuestadas entre 15 y 59 años que mantienen o han tenido una relación de pareja, el 35,7% plantea haber sido víctima de Violencia Intrafamiliar. Del total de mujeres que ha tenido alguna relación de convivencia (cónyuge o conviviente) el 37,2% plantea haber sido víctima de violencia psicológica. El 72,3% de los niños/as plantea haber sido víctima de Violencia Intrafamiliar. Del total de los niños y niñas encuestados el 58,9% dijo haber sido víctima de violencia psicológica, el 51,37% violencia física leve y el 32,75% violencia física graves. (Sernam, 2012, p. 19)

Asimismo, la violencia cotidiana se manifiesta entre los conductores de vehículos, entre ellos y respecto a los peatones, en grupos juveniles y universitarios, y en cualquier espacio y ocasión. Asimismo, se constata una persistente violencia policial, denunciada ante organismos internacionales de derechos humanos. El retorno a la democracia, contrariamente a lo que se creyó, no significó la disminución de la violencia en la sociedad, sino solo la desaparición de la represión política (Vergara, 2008).

- (g) El modo de vida actual produce trastornos en la personalidad de los chilenos. En los consultorios médicos de los sectores populares, cerca de la mitad de las consultas se refieren a trastornos y enfermedades psicosomáticas. Un estudio del Ministerio de Salud señala que en Chile cuatro de cada diez personas presentarán durante su vida algún trastorno mental, y tres de ellas ya lo han



sufrido en los últimos seis meses. Los especialistas calculan que entre un quinto y un cuarto de la población sufre algún tipo de alteración psicológica que requeriría tratamiento especializado.

En el Chile actual uno de cada tres chilenos sufre problemas de salud mental en algún momento de su vida y las enfermedades mentales son la principal causa de pérdida de años de vida saludables, lo que implica un alto costo en términos de productividad. (Jiménez y Orchard, 19 de diciembre de 2012)

- (h) Asimismo, se observa un alto consumo de todo tipo de psicofármacos. El consumo de antidepresivos, es uno de los mayores de América latina, ha aumentado en casi 40% entre 1998 y 2004.
- (i) Chile tiene una alta tasa de suicidios, casi el doble de la media de la Región. “En los países latinoamericanos, el promedio es de 10,3 con las excepciones de Uruguay, Cuba y Chile, que tienen tasas similares a los países europeos (26, 19 y 18 respectivamente)” (Radio Cooperativa, 19 de marzo de 2014). Asimismo, hay un creciente aumento en la tasa de suicidios de menores: “En todos los países de la Oede el suicidio en niños y adolescentes, o se mantiene estable o va en disminución. Chile y Corea del Sur son los únicos países donde el suicidio en niños y adolescentes va en aumento” (Paz, 24 de septiembre de 2013).

Se observa una fuerte tendencia a actuar sin considerar a los demás, sin reconocerlos ni respetarlos. Un psicólogo social escribe: “el modo de vida de la modernización neoliberal tiende a ‘psicopatizar las relaciones humanas’”. El síntoma central tiene que ver con la violencia social. Asistimos a una creciente falta de respeto de los derechos ajenos y un relajamiento de los deberes interpersonales, asociados a una exacerbación de la satisfacción de deseos” (Gutiérrez, 2000).

Estas tendencias se expresan en la vida cotidiana en conductas de indiferencia frente a los demás, cuando no de franca insociabilidad. La percepción de la opinión pública coincide con estos análisis. Como se ha señalado la gran mayoría piensa que “Chile es una sociedad cada vez más agresiva”, “cada vez es más egoísta”, que no es igualitaria socialmente y no cree que sea justa (Pnud, 1998, p. 52). Se ha producido “una expansión de los espacios de anomia. Aumenta, al parecer, la percepción de que las normas sociales son inadecuadas para los propios objetivos. Si los otros pueden hacer lo ilegítimo y les va bien, ¿por qué no yo?” (Gutiérrez, 2000, p. 4). La percepción de la opinión pública es concordante: el 76,1% opina que “las personas pasan a llevar con tal de conseguir sus objetivos”, y el 68% piensa que “es difícil que hagan algo por los demás sin esperar algo a cambio” (Pnud, 1998, p. 147).

Los negativos efectos psicosociales de la modernización chilena se relacionan con la mencionada aculturación estadounidense de las últimas décadas. Dicha cultura se ha convertido en el modelo de vida de la transformación cultural y social de estas últimas décadas. De modo mucho más profundo y radical que en España, las elites nacionales han dirigido, desde hace cuarenta años, un profundo proceso de “norteamericanización cultural” que se expresa en las pautas



de consumo, los hábitos alimenticios, el lenguaje cotidiano, el uso del tiempo libre, en las costumbres, en la formación profesional, en las estrategias de administración, en el culto de la eficiencia en todos los planos, en la cultura política y en muchos otros aspectos. Este proceso, sin embargo, no intenta reproducir todos los componentes de la compleja cultura norteamericana, sino aquellos más visibles y adecuados al proceso de modernización chilena. Es así que valores como el respeto de la libertad individual, la tolerancia, y la posibilidad de expresar opiniones divergentes o innovadoras, que son importantes en la sociedad norteamericana, en Chile tienen escasa vigencia. Para las elites empresariales, políticas y una parte de las culturales esta aculturación se justifica porque es parte de la globalización.

La privatización del comportamiento es pensar que la vida hay que disfrutarla en privado; al precio que sea hay que ganar dinero, como el dinero es ahora el valor principal y abstracto, te da igual donde lo ganas; triunfar es ganar dinero; el propósito común es tener éxito. El estilo americano consiste en la endogamia del poder político y económico; el último capítulo de la americanización es la globalización. (Moncada, 1995b, pp. 52-54)

Señala el sociólogo Alberto Moncada caracterizando “la americanización de España” (1995a). Esta descripción es aplicable, en gran medida, a la sociedad chilena. Las transformaciones culturales de la sociedad estadounidense han sido objeto de análisis crítico en Erich Fromm, Herbert Marcuse, Rollo May y otros autores. Especialmente significativos, por su analogía con el caso de Chile, son los estudios de Robert Merton (1970) sobre la contradicción entre el intenso deseo de éxito y las normas morales y jurídicas, las cuales son vistas como obstáculos. Esto favorece las conductas de trasgresión.

En síntesis, podría decirse que, en el plazo de unas pocas décadas, se ha producido una impresionante mutación cultural análoga, en algunos aspectos, a “la gran transformación” de la sociedad europea en el siglo XIX, descrita magistralmente por Balzac, Marx y Zola. Como lo han mostrado los estudios comparados de Darío Páez y otros psicólogos sociales, la sociedad chilena está transitando desde una cultura de carácter comunitario, donde predominaban los valores culturales “femeninos”: la solidaridad, la preocupación por los otros, el respeto de las opiniones ajenas, la búsqueda de acuerdos favorables a todos, la justicia social y la minimización de la desigualdad, hacia una cultura individualista, de valores culturales “masculinos” orientada hacia el logro individual medido por “el éxito material, en desmedro de la persona y las relaciones humanas; la competencia y el rendimiento rempazan a la solidaridad, en lo afectivo: la vivencia y la expresión emocional bajan y la gente recibe menos apoyo emocional” (Gutiérrez, 2000). En ella se privilegian las relaciones de poder y el consumo.

Las consecuencias se expresan, por una parte en un paradójal “individualismo” imitativo que tiene como modelo el *american way of life*, descrito por Merton; y de otra, en la precariedad del “nosotros”, en los diversos niveles en la sociabilidad interpersonal. Las encuestas muestran: la escasa confianza en recibir



ayuda de los demás en situaciones de necesidad o emergencia (41,5 %), que desciende al mínimo si se tratara de una agresión (11,7%); y la percepción que no hay facilidad para organizar la gente (63,4 %) (Pnud, 1998, p. 142). Como ya se ha mostrado, predomina una imagen negativa sobre la disposición de los demás a respetar las opiniones ajenas, sobre la posibilidad de que hagan algo desinteresadamente, respecto a la precaria autorregulación ética, de no perjudicar a los demás cuando uno está tratando de realizar sus objetivos. Una de las expresiones de la baja calidad de la sociabilidad en la sociedad chilena actual es el hecho de que entre las actividades recreativas, las actividades sociales y la participación en agrupaciones sociales ocupan solo el 22,5 % la primera, y 5,4% la segunda, en promedio en todos los sectores.

Los chilenos, pese a su disconformidad con este orden social siguen actuando de acuerdo a las reglas que establece el sistema institucional, y esto produce una tensión creciente entre sus conductas y la normatividad. Se siguen las reglas establecidas por las instituciones, no porque se las considere justas, adecuadas, correctas y convenientes para todos, sino porque se calcula que las consecuencias indeseables, los costos de no cumplirlas, son mayores que los beneficios de su trasgresión. Dicho de otra manera, se las obedece por temor a la coerción, pues su cumplimiento es visto como un mal menor que su trasgresión, y no porque se las valore por sí mismas, como condiciones de un orden deseable. Cuando disminuye la posibilidad de castigo, las infracciones y trasgresiones aumentan. Esta actitud, es definida por Lechner (1984) como “hegemonía fáctica”. Este es un sistema de control de conductas que no requiere del consentimiento y el convencimiento, sino que es un condicionamiento y control de las conductas. Se trata de nuevas formas de disciplinamiento que no requieren ya de instituciones cerradas, como las que analizó Foucault, sino que son ubicuas, se ejercen de modo ubicuo a través del espacio fluido y del tiempo, como lo analizó Deleuze (1993).

Esta modernización necesita para desarrollarse de la atomización social, del conformismo y resignación de la mayoría. En los últimos años, especialmente desde el 2011, este orden social ha entrado en crisis porque se ha profundizado la crisis de legitimidad y el descrédito de las principales instituciones, que empezó a manifestarse a fines de los noventa. Paralelamente, se ha ido generado un conjunto de consensos de cambio social estimulados por la extensión y vitalidad del movimiento ciudadano de los últimos años (Latinobarómetro, 2011). Es previsible, entonces, que se produzcan diversos fenómenos sociales de cambio que pueden conducir a una progresiva resolución de la crisis o bien, si los conservadores logran evitar o retardar el cambio, a su prolongación como un proceso de decadencia social.



Luces y sombras del concepto de subjetividad vulnerada

Existe una difundida postura empirista sobre los conceptos de las ciencias sociales que los considera “instrumentos” de “una caja de herramientas”. La idea de instrumento supone una nítida separación entre una “realidad” independiente

del sujeto. Este opera sobre ella ayudado por un medio de producción o instrumento para transformarla, de acuerdo a una idea o diseño previo. Así describió Marx el trabajo humano en *El Capital* (1987). El uso de esta metáfora, implica una concepción de la actividad intelectual como un tipo de proceso productivo de representaciones; como una “acción instrumental” de producción de discursos mediante los medios más adecuados, para realizar fines predeterminados. La caja de herramientas y los supuestos que contiene es una interpretación primitiva, precrítica, del proceso de elaboración intelectual que, sin embargo, resulta plausible y atractiva por su simplicidad pues es un reflejo de la actividad cotidiana. Conviene recordar que Bachelard decía que la primera intuición es siempre falsa. Sin embargo, parte importante de los discursos políticos e intelectuales corresponden a la producción de representaciones condicionadas por las ilusiones, intereses y prejuicios de sus autores. En su producción se emplean como herramientas determinados conceptos y teorías. En este sentido son textos ideológicos, es decir, discursos de justificación o legitimación. Como decía Mannheim, la mayoría de los discursos expresan la visión, preconcepciones e intereses de grupos.

Sin embargo, los conceptos significativos de las ciencias sociales no son átomos conceptuales e independientes, sino que forman parte de complejas tramas, se articulan en teorías y amplias concepciones. Son parte de un todo y solo pueden ser comprendidos como tales. En el *Informe* y en los artículos de Lechner el concepto de subjetividad vulnerada se refiere a una ausencia de integración; exhibe las disonancias entre los sistemas institucionales y la subjetividad de los ciudadanos; hace manifiesto que las instituciones se han fetichizado, han adquirido vida propia, se han independizado de sus creadores y reinan sobre ellos.

El concepto de subjetividad vulnerada no es una herramienta, sino una interpretación sobre un conjunto complejo de fenómenos. No solo permite comprender la conflictiva relación entre la institucionalidad y la subjetividad, sino que contiene, en cierta medida, una crítica de la subordinación de la subjetividad. Pero tal como aparece en el *Informe* y en los libros de Lechner es un concepto insuficientemente crítico. Por ello, se diferencia de otros inequívocamente críticos, por ejemplo, el de trabajo alienado de Marx o el de educación emancipadora de Freire.

Como se dijo contiene dos aspectos. Por una parte, permite comprender un conjunto de fenómenos conectados entre sí de vulneración y subordinación de la subjetividad que se producen en la relación entre las subjetividades y el sistema institucional público y privado. Por otra parte, es presentado como una realidad de desequilibrio y disonancia que, sin embargo, debería llegar a ser armónica y de integración, como lo señala el concepto de seguridad humana objetiva y subjetiva. Ser y deber ser están separados sin puente ni mediación entre ellos.

El *Informe* rechaza las dos posturas mencionadas: la respuesta tecnocrática y la postura nostálgica, por razones distintas. Hay una tercera posición que no fue incluida que también cuestiona ambas, pero que no es la de Lechner y el



Pnud. Por una parte, reconoce la pérdida del sentido y de valiosas tradiciones, la agresión a la subjetividad, así como el debilitamiento de las identidades y de la sociabilidad. Por otra, no rechaza la modernidad y sus valores: igualdad, libertad positiva, autonomía, autodesarrollo y autogobierno, sino que cuestiona que la forma de modernización que se ha aplicado en el país sea la única posible y propone construir colectivamente otra forma que haga posible un importante grado de realización de los referidos valores de la modernidad.

En consecuencia, puede decirse que la debilidad principal del concepto de subjetividad vulnerada de Lechner y del Pnud es que se basa en un supuesto conservador político y social que dice que el referido sistema institucional es el adecuado; que es el resultado de procesos necesarios de racionalidad instrumental y de globalización a los cuales debe someterse la sociedad chilena. Por tanto, no establece ninguna relación significativa entre las características específicas de dicho sistema de instituciones y la vulneración de la subjetividad, aun cuando haya suficiente información y argumentación para demostrar que esta relación es relevante.

Por ejemplo, el sistema previsional privatizado se instauró obligatoriamente en Chile en 1982. Toda persona contratada debe cotizar en esas empresas previsionales privadas un porcentaje de 10% fijo mensual. No se establecen limitaciones a las comisiones que las empresas cobran “por gastos de administración”. El resultado fue el esperable: se estableció un acuerdo oligopólico entre las empresas que lo convirtió –durante décadas– en uno de los más onerosos del mundo. Más aún, este sistema establece que las aseguradoras invertirán en lo que estimen conveniente. La ley dictada por la Junta Militar estableció que un porcentaje de los fondos debían ser invertidos en acciones de empresas nacionales, con lo cual instauró una demanda artificial que hizo subir su precio, para beneficio de sus dueños. Por otra parte, las empresas pueden invertir en valores internacionales, sin control del Estado ni de los afiliados. Si se producen pérdidas, incluso cuantiosas de los fondos individuales de los afiliados, las empresas no tienen ninguna responsabilidad, como sucedió en la crisis del 2008 cuando las pérdidas fueron de 30.000 millones de dólares. Finalmente, no establece que la pensión debe corresponder a un porcentaje mínimo del sueldo del afiliado, por lo menos del 50% o 60%, como en otros sistemas. Este debe esperar llega a la edad de jubilar para conocer el monto de su pensión, que no supera habitualmente, el 25% de su sueldo. En estas condiciones es esperable que los afiliados sientan que están subordinados y perjudicados por su relación con las aseguradoras y teman que la pensión de vejez no cubrirá sus gastos básicos.

Podría hacerse un análisis similar respecto al sistema educacional, laboral y de salud. Estos sistemas y otros están privatizados en diferentes formas y medidas. Por tanto, no han sido diseñados básicamente para fines públicos, para resolver necesidades de los ciudadanos, sino para satisfacer intereses particulares. En el caso chileno, cada uno de los cuatro sistemas –y se podrían agregar el impositivo, el jurídico, las políticas públicas de vivienda, locomoción colectiva, servicios



domiciliarios y otros– están en función del crecimiento de las empresas y su beneficio. Ninguno de ellos es autónomo, pues todos ellos están subordinados a la lógica de un subsistema social: el del mercado y la rentabilidad.

Ludwig von Mises, el economista neoclásico, que fundó con Hayek la teoría neoliberal diferenciaba entre el sistema de empresas privadas y el público que denominaba burocrático. El primero se guiaba por el criterio de maximización de ganancias y el segundo por el cumplimiento de fines organizacionales predeterminados por el Estado. Pensaba que cada uno tenía su propia esfera y que los funcionarios debían respetar la autonomía de la esfera económica y los privados la de lo público que incluía los servicios que debía procurar el Estado: previsión, salud, educación y otros.

El problema no sería –como propone el Informe de Pnud– de adecuación de los sistemas autónomos sociales, público y privado, a la subjetividad de las personas. Ellos son actualmente funcionales y adecuados a quienes dirigen o son dueños de esas organizaciones. Como ha señalado Hinkelammert, hay dos conceptos diferentes de utilidad. La de una empresa u organización privada es de carácter particular. Por ejemplo, las carencias e insuficiencias del sistema de salud pública son útiles para las empresas privadas del área que han incrementado notablemente sus clientes y utilidades en las últimas décadas, pero no lo son para la mayoría de los ciudadanos que no pueden acceder a los servicios privados de salud o si lo hacen deben endeudarse por años.⁴ La segunda, la utilidad general corresponde a un bien disponible para todos. Conservar la Amazonía es útil no para los que quieren lucrar con ella, pero sí para todos quienes accedemos a un bien público: el oxígeno que aporta a la atmósfera. Otro ejemplo, un buen servicio público de salud no es útil para la minoría que usa el sistema privado de salud, pero sí para los demás ciudadanos que lo necesitan y que no pueden acceder al privado. Las recomendaciones contenidas en el Informe no fueron acogidas por los gobiernos y las empresas y la vulneración de la subjetividad de los ciudadanos se ha ahondado con la profundización de la crisis del sistema político, educativo, laboral, de salud, de transporte público, de endeudamiento privado y otros. No hay posibilidades de disminuir los altos niveles de vulneración de la subjetividad sin una reforma profunda del sistema institucional público y privado. Esto requiere un gran movimiento ciudadano que llegue a generar nuevas opciones políticas, y gobiernos que puedan reformar dicho sistema y democratizarlo para resolver las necesidades y expectativas de los ciudadanos.



4 Un economista chileno neoliberal G. Jofré (1988) expresó claramente esta lógica del interés privado. Dijo que si hubiera una buena educación pública, no podría desarrollarse la educación privada. Consecuentemente, los gobiernos postautoritarios abandonaron o permitieron el deterioro de la educación pública y favorecieron la privada mediante diversos subsidios.

En conclusión, podría decirse que el concepto de subjetividad vulnerada contiene un importante potencial crítico. Se requeriría para realizarlo a lo menos dos condiciones. La primera sería incorporar dos formas de vulneración no consideradas en su formulación: los fenómenos de discriminación e intolerancia y las consecuencias psicosociales y psicológicas que se generan o potencian por la forma actual de vida en Chile. La segunda sería analizar el modo como las características de las instituciones públicas y privadas, por su orientación, potencian o generan las formas de vulneración analizadas. Tercero, es necesario precisar las condiciones que debe cumplir la democratización del sistema institucional.

Referencias bibliográficas

- Centro de Estudios Públicos (Cep) (2013). Estudio nacional de opinión pública, N° 69. Santiago de Chile: Cep. Recuperado de www.cepchile.cl
- Cieplan, Libertad y Desarrollo, Pnud et al. (2012). Encuesta Auditoría a la democracia. Estudio nacional de opinión pública. Santiago: Cieplan et al.
- Corporación Latinobarómetro (2011). Informe 2011. Recuperado de www.infoamerica.org/primer/lb_2011.pdf.
- Deleuze, G. (1993). Las sociedades de control. *Ajoblanco*, N° 51, 36-39.
- Dewey, J. (2003). *Viejo y nuevo individualismo*. Barcelona: Paidós.
- Estévez, F. (1996). Palabras de Francisco Estévez. Primer foro de la ciudadanía por la tolerancia y la no discriminación. Santiago: Fundación Ideas.
- Fundación Ideas y Departamento de Sociología de la Universidad de Chile (1997). Primera encuesta (sobre) intolerancia y discriminación. Santiago: Fundación Ideas.
- Gutiérrez, P. (2000). Factores psicológicos y psicosociales del neoliberalismo en Chile. (Inédito).
- Jofré, G. (1988). El sistema de subvenciones: la experiencia chilena. *Estudios Públicos*, N° 32, 193-237.
- Jiménez, A. y Orchard, M. (19 de diciembre de 2012). Chile, desigualmente deprimido. Ciper. Recuperado de ciperchile.cl/2012/12/19/chile-desigualmente-deprimido/
- Lechner, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago: Flacso.
- Lechner, N. (1998). Nuestros miedos. *Perfiles Latinoamericanos*, N° 13, 179-198.
- Lechner, N. (2002). Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. Santiago: Lom.
- Lechner, N. (2004). Última conversación con Norbert Lechner. Las condiciones sociales del trabajo intelectual (Última entrevista). *Cuadernos del Cendes*, 21(55), 103-125.
- Lechner, N. (2006). *Obras escogidas 1*, Santiago: Lom.
- Macpherson, C. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Fontanella.



- Marx, K. (1987). El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. México D. F.: Siglo XXI.
- Merton, R. (1970). Teoría y estructura social. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mondaca, A. (1995a). La americanización de España. Barcelona: Temas de hoy.
- Mondaca, A. (1995b). Estamos americanizados a tope. *Interviú*, N° 1013.
- Moulián, T. (1998). Chile actual, anatomía de un mito. Santiago: Arcis y Lom.
- Neumann, F. (1968). El Estado democrático y el Estado autoritario. Paidós: Buenos Aires.
- Paz, R. (24 de septiembre de 2012). Chile es un país brutalmente enfermo. *Diario UChile*. Recuperado de <http://radio.uchile.cl/2013/09/24/chile-es-un-pais-brutalmente-enfermo>.
- Pnud (1998). Desarrollo Humano en Chile - 1998. Las paradojas de la modernización. Santiago: Pnud.
- Radio Cooperativa (19 de marzo de 2014). Según la OMS, europeos recurren más al suicidio que los americanos. Recuperado de <http://www.cooperativa.cl/noticias/sociedad/salud/segun-la-oms-europeos-recurren-mas-al-suicidio-que-los-americanos/2014-02-15/164126.html>
- Servicio Nacional de la Mujer del Gobierno de Chile (Sernam) (2012). Plan de prevención de la violencia intrafamiliar en Chile 2012-2013. Santiago: Sernam.
- Spencer, H. (1953). El hombre contra el Estado. Aguilar: Buenos Aires.
- Urrutia M. y Vergara J. (2014). Movimientos sociales y cambio de subjetividad política en Chile. En C. Piedrahita, A. Días y P. Vommaro (Eds.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivización política: debates latinoamericanos* (pp. 153-170). Bogotá: Universidad Distrital de Caldas y Clacso.
- Vergara, J. (2008). La cultura de la violencia en Chile. *Polisemia*, N° 5, 52-62.
- Vergara, J. (2014). Hayek y la modernización en Chile (Postfacio). En H. Biagini y D. Fernández, *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre.

Jorge Vergara Estévez

Dr. en Filosofía de la Universidad de París 8. Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Investigador asociado de la Universidad Uniminuto de Bogotá, quien le publicó, recientemente, *Mercado y sociedad. La utopía política de Hayek*. vergaraestev@gmail.com.





Pensar los sentimientos, sentir los pensamientos. Sentipensando la experiencia subjetiva¹

Andrea Bonvillani

Palabras de apertura

El propósito de este trabajo es poner en consideración algunos interrogantes para pensar –seguir pensando, en realidad– la compleja presencia de la corporalidad afectada en la subjetividad, lo cual implica, desde la perspectiva aquí asumida, poner en tensión los modos como damos sentido –cognitiva y discursivamente– a esas relaciones mutuamente afectadas que nos constituyen en tanto sujetos.

Interrogantes emergentes de una trayectoria de investigación², en la cual he explorado la experiencia subjetiva de jóvenes de Córdoba (Argentina) de sectores populares urbanos, en relación con la politicidad, desde la aspiración por

-
- 1 Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Segundo Encuentro Internacional del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales “Subjetivaciones, ciudadanías críticas y transformaciones sociales”, realizado en Costa Rica los días 25 y 26 de agosto de 2014.
 - 2 En este marco, se ha delineado con mayor intensidad en los últimos años mi interés por esta dimensión de análisis de la subjetividad política juvenil, para remarcar la potencia expresiva que la corporalidad y la emocionalidad adquieren para colectivos juveniles en apuestas políticas de demanda.



lo “senti-pensante”, es decir, poniendo en primer plano el “universo afectivo” (Bonvillani, 2010), pero sin olvidar sus relaciones complejas e intrincadas con pensamientos y acciones.

A lo largo de estas páginas, se mantendrá una “actitud crítica” como un modo de acercamiento a las discusiones sobre la corporalidad, el universo afectivo y la subjetividad, y de tal suerte procurar sostener lo que denomino una “incomodidad recursiva”, en el sentido de no conformarse con las evidencias e intentar siempre “pensar en la intemperie”.

La crítica como incomodidad recursiva designa la disposición del investigador por “no consentir jamás en sentirse totalmente a gusto con las propias evidencias” (Merleau Ponty en Eribon, 1989³). Esto implica un trabajo permanente de problematización de aquello que aparece en los derroteros de nuestras indagaciones como un saber conquistado, tanto en lo que podría ubicarse como las certezas heredadas de los referentes teóricos a los que adherimos, como de aquello que se presenta como “evidencia empírica” en nuestros estudios, y que no es otra cosa que una posible interpretación, una de tantas.

Más allá de una discusión ontológica, epistemológica y política sobre sus inscripciones en tradiciones y linajes, focalizo en la dimensión actitudinal de la crítica, ya que me interesa remarcar en este caso que se trata de una forma de pensamiento-sentimiento-acción dispuesta a tolerar la incomodidad de sostener continuamente la desestabilización de las construcciones conceptuales asumidas, de darles radicalmente un status de provisorias: alojar siempre la posibilidad de que otros sentidos sean posibles, aun en franca contradicción con aquello que nos proveía de seguridad, al modo de una verdad conquistada. Por ello, vinculo a esta crítica incómodamente recursiva, con el “pensar en la intemperie”: se trata de desmarcarse de ciertas comodidades resultantes de sostener perspectivas teóricas como verdades autoevidentes, cuyo valor no se pondera en orden a sus posibilidades para dar cuenta de un campo de experiencia dado, o de las consecuencias políticas de asumir acríticamente un sistema de pensamiento como si fuera una suerte de “cosmovisión”, sino a otros criterios entre los cuales puede ser el principio de autoridad derivado de un “nombre reconocido”.

El apego a determinada posición teórica termina primando sobre las posibilidades de ejercitar una reflexión sobre la fertilidad de su pensamiento en orden a dar cuenta de los problemas que nos interrogan como cientistas sociales. De este modo, si se “abrazo la causa” de determinado autor, entonces, parecería que



3 Este enunciado aparece en la biografía de Foucault escrita por Eribon (Op. cit.), en referencia a la escritura del artículo titulado “Por una moral de la incomodidad”, en el cual dirige sus elogios “hacia los que dominan un oficio que consiste a menudo en poner en tela de juicio unas certezas sin renunciar a las convicciones”.

lo que puede decirse sobre el objeto en cuestión termina siendo una suerte de narrativa de ese autor y que la garantía de autoridad de dicho discurso derivaría de su consagración, es decir, de la creencia compartida en el campo académico sobre su legitimidad (Bourdieu, 1999a)⁴. La eficacia simbólica de este tipo de apego basado en el mero reconocimiento nos releva, en efecto, de la puesta en tensión de sus potencialidades para responder a los problemas teórico-prácticos que se inscriben en el campo conceptual delineado.

Una primera cuestión que se evidencia al acercarnos al campo problemático aquí abordado, es la de asumir un nombre para designar los “fenómenos” que este incluiría. Emociones, pasiones, sentimientos, sensaciones, afectos, sensibilidad... y un largo etcétera. Todos ellos remarcen una dimensión particular del universo del sentir; la enfatizan, dejando de lado otros aspectos, y, por ello, carecen de capacidad explicativa para abarcar su multiplicidad constitutiva. Todos estos conceptos responden a tradiciones de pensamiento que muchas veces están en disputa. El advertir este punto como problema es el resultado de no asumir un corpus conceptual a modo de patrón, es decir, no abrazar una teoría o perspectiva de autor como una suerte de guía-marco con la certeza de que ella será capaz de saturar el espacio de preguntas y respuestas que nos formulemos. Por el contrario, pensar en la intemperie, supone dejarse llevar por la lógica de la interrogación que la experiencia de la investigación promueve en el encuentro con esas construcciones posibles de lo que podría denominarse la realidad social y los problemas que ello supone. Entonces, la certeza (ilusoria) que proviene de aferrarse a una perspectiva particular se desvanece: los que mandan son los desafíos teórico-prácticos a los que nos someten los problemas, no los apegos a determinado autor o tradición.

Al respecto, Lara y Enciso Domínguez (2013) afirman que:

La lucha por sostener una preeminencia entre una y otra etiqueta ha servido principalmente para marcar divisiones entre los grupos de académicos y sus tendencias, alimentando la reticencia y hostilidad tan características de las posturas que se definen como “crítica” que siempre implica sostener sus posturas con base en la crítica de otras aproximaciones y, con frecuencia, a través de su descalificación. (p. 110)

Más allá de la necesidad de precisión conceptual que remite a la rigurosidad de los planteos teóricos, resulta pertinente reflexionar sobre los modos como en el campo académico la insistencia en distinguir de manera taxativa una categoría



4 Sobre las formas específicas de funcionamiento de este campo y sus consecuencias en la producción de este tipo de relación con las teorías, véase Bourdieu (2002).

de otra, suele ser una suerte de fetichización del significante que, permite en un mismo movimiento retener el que expresa la adhesión propia y descalificar al contrario, sosteniendo la ilusión de que tales palabras remiten de modo transparente y excluyente a aquello que busca designarse, desligándonos de la necesidad de dar fundamento reflexivamente sobre la selección asumida. En síntesis, se trataría más de una militancia dirimida en lo teórico, que de un verdadero aporte a la comprensión de los problemas a abordar.

Tránsitos: organismo... cuerpo... corporalidades

Proponer al cuerpo como objeto de estudio por fuera de su consideración como mera pieza natural de la fisiología mecanicista, implica poner en evidencia la existencia de siglos de predominio del dualismo y del racionalismo, ya extensamente analizadas⁵. Este cuerpo, será además plausible de disociación con el “verdadero ser” –la razón o el alma–, de las cuales además, se esperaba que ejercieran el control sobre la materia corpórea y sus siempre sospechosos impulsos.

Por mucho tiempo las pasiones han sido condenadas como factor de turbación o de pérdida temporal de la razón. Signo manifiesto de un poder extraño para la parte mejor del hombre, lo dominarían, distorsionando la clara visión de las cosas y desviando la espontánea propensión al bien. Agitado, el espejo de agua de la mente se enturbiaría y se encresparía, dejando de reflejar la realidad e impidiendo al querer discernir alternativas para las inclinaciones del momento.
(Bodei, 1995, p. 9)

Como sostienen algunos analistas (Citro, op. cit.), aunque el registro corporal ha sido invisibilizado en gran parte del pensamiento occidental a lo largo de los siglos, han pervivido voces que se han pronunciado para poner en crisis estas ideas hegemónicas. Incluso al interior de los grandes referentes de la Modernidad, se puede seguir la traza de preocupaciones por incluir el universo de afectaciones corporales en las explicaciones sobre los modos de existencia.

Para Freud, la lógica del deseo es animada por la pulsión: fuerza del cuerpo que expresa una tensión interna, afectante, movilizante para el sujeto. Esto implica una estocada para el racionalismo. Desde esta línea, el Psicoanálisis pone en jaque la máxima del dominio de sí: desde el interior, el sujeto moderno se ve atacado por unas tensiones capaces de gobernarlo, aún sin su control, aún más allá de él.



5 En este contexto, son pertinentes los apuntes de Citro (2011) respecto del protagonismo exclusivo que se le suele atribuir a Descartes en la desaparición del cuerpo en el pensamiento moderno, cuando señala que el dualismo se encontraba ya presente en la filosofía de los griegos, que se continúa en la tradición cristiana, para aparecer obviamente en los primeros racionalistas.

Para Marx uno de los locus privilegiados de la enajenación del trabajo será el cuerpo: objeto de la mortificación a la que es sometido para reproducirse, es reducido a una máquina destinada a producir para otros⁶.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, florecen perspectivas analíticas en las que el cuerpo encuentra un lugar privilegiado. Foucault, ubicará al cuerpo en el centro de las relaciones de poder, examinando los derroteros de mecanismos, dispositivos y tecnologías modernas para su disciplinamiento y normalización.

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos ya que se trataba aquí de sumisión y de utilización, allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, cuerpo inteligible. (Foucault, 2002, p. 140)

Desde hace unas décadas a esta parte, lo que fuera una zona vacía en la producción del conocimiento, se ha poblado de exploraciones y especulaciones teóricas, constituyendo un verdadero campo de estudio nutrido de múltiples miradas disciplinares y preguntas. Solo a modo ilustrativo, y sin pretender ser exhaustiva, podemos citar las siguientes:

- La “sociología de los cuerpos y las emociones”, en clave anglosajona (Turner y Stets, 2005) y desde una mirada latinoamericana (Fígari y Scribano, 2009).
- La “antropología del cuerpo” (Citro, op. cit.; Le Breton, 2009; Csordas, 2011).
- Una línea de trabajo que nutriéndose de los tempranos e invalorable aportes de Baruch Spinoza, se continúa en las formas contemporáneas de filosofía que encuentran en el cuerpo la potencia del ser (Deleuze, 2004).
- Dentro de los estudios de movimientos sociales y desde los últimos veinte años, los cuerpos y las emociones constituyen un subcampo específico (Jasper, 2012), permitiendo pensar en una doble vía la “politización de lo afectivo/afectivización de lo político” (Bonvillani, 2013), como uno de los motores de las nuevas formas de ejercicio de la politicidad que los jóvenes practican.

6 Sin embargo, un resabio racionalista parece persistir en las teorías y prácticas inscriptas en lo que podría designarse como campo marxista, cuando se insiste en la exigencia de “toma de conciencia” como un requisito para su logro, lo cual parece dejar de lado el papel de los cuerpos en esas apuestas. Conocida es la crítica que emprende Bourdieu (1999b), al respecto: “Ilusión escolástica describir la resistencia a la dominación en el lenguaje de la conciencia –como hace la tradición marxista (...) que, dejándose llevar por los hábitos de pensamiento, esperan que la liberación política surja del efecto automático de la “toma de conciencia” – ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos” (pp. 226-227).



- También cierta Psicología que, intentando apartarse de la Neurobiología hegemónica, ha vuelto su mirada hacia el orden corporal-emocional para pensarlo de nueva cuenta.

Los niveles inferiores en el edificio neuronal de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones y los sentimientos, junto con las funciones corporales necesarias para la supervivencia de un organismo. A su vez, estos niveles inferiores mantienen relaciones directas y mutuas con prácticamente todos los órganos corporales, colocando directamente al cuerpo dentro de la cadena de operaciones que generan las más altas capacidades de razonamiento, toma de decisiones y, por extensión, comportamiento social y creatividad. La emoción, el sentimiento y la regulación biológica desempeñan su papel en la razón humana. (Damasio, 2008, p. 11)

- Incluso algunos autores hablan del “giro afectivo” (Lara y Enciso Domínguez, 2013), como una tendencia que estaría atravesando la literatura de las Ciencias sociales, para dar cuenta del creciente interés por la “emocionalización de la vida pública” y las formas como esta dialoga con formas emergentes de subjetivación.

En este marco, desarrollar una comprensión no-reduccionista y no-dualista del cuerpo, continúa siendo una de las principales preocupaciones de los teóricos contemporáneos del cuerpo. Estos intereses que se han venido desarrollando en Ciencias sociales y en Humanidades, se caracterizan por una creciente conciencia de los desafíos que surgen en el proceso de investigar y reflexionar en torno al cuerpo. En la actualidad, aunque se reconoce que las perspectivas sociales o culturales de estudio del cuerpo pudieron constituir un verdadero avance sobre las concepciones positivistas que proponían un cuerpo esencialmente “biológico”, también pueden conducir a reduccionismos cuando la mirada se vuelca al estudio de las determinaciones simbólicas, a los modos como las instituciones marcan y constriñen los cuerpos. Ejemplo de ello es la popular conceptualización del “cuerpo socialmente producido”, la que ha sido criticada por proponer una concepción del cuerpo que lo reduce a la calidad de objeto afectado y constituido por procesos sociales y discursos culturales (Carozzi, 2011), restando capacidad de agencia a los sujetos que viven en primera persona ese cuerpo.

Ejercitando una actitud crítica al modo de una disposición a poner en crisis todo tipo de certezas, aun las que hayan resultado “revolucionarias” en algún momento, de lo que se trata es de valorar el salto cualitativo que supuso conceptualizar un cuerpo social en la medida en que permitió trascender la equivalencia “cuerpo=organismo”, pero a condición de alojar también la capacidad de creación, la inventiva que cada actor pone en juego para hacer eso que hicieron con él (y con su cuerpo).

Retomando esta crítica y explorando las posibilidades del cuerpo como condición fundamental de la (inter)subjetividad, desde la fenomenología cultural, el antropólogo Csordas (2011), propone la noción de corporalidad, distinguiéndola del concepto de cuerpo. La corporalidad (o embodiment, en inglés) se refiere a un campo metodológico definido por la experiencia perceptual y por el modo



de estar en el mundo y comprometerse con él, es decir, es mucho más que la entidad material-biológica que engloba el concepto “cuerpo”. La corporalidad no es un objeto “recortado” a ser estudiado, es la manera como se siente vivir en el mundo y, desde ahí, incluye dimensiones constitutivas de toda experiencia subjetiva. Se trata de una lógica de construcción del conocimiento sobre las subjetividades, que requiere que “el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura; no como un objeto que es “bueno para pensar”, sino como un sujeto que es “necesario para ser”” (Csordas, op. cit., p. 83).

El concepto central de su perspectiva, es el de “modos somáticos de atención”: “modos culturalmente elaborados de prestar atención a y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Op. cit., p. 87). Me interesa rescatarlo ya que permite dar ingreso y designar en el campo problemático de la corporalidad, lo que llama “la elaboración cultural del compromiso sensorial”, desbordando la idea de que el cuerpo es el locus de la individualidad biológica. Para Csordas, la conciencia perceptual que nos hace ser-en-el-mundo (lo que evidencia la presencia de la fenomenología de Merleau-Ponty), está muy lejos de ser arbitraria o biológicamente determinada, sino que depende de prácticas socio-culturalmente constituidas que derivan de nuestra posición en el mundo (lo que muestra la marca del pensamiento de Bourdieu) y en entornos intersubjetivos. En palabras del autor: “nos interesamos en una fenomenología que llevará tanto a conclusiones sobre las pautas culturales de la experiencia corporal, como a conclusiones sobre la constitución intersubjetiva de significaciones a través de las experiencia” (Csordas, 2011, p. 89).

Cuerpos afectados vs. mentes apresadas

*Si yo tuviera el corazón...
(¡El corazón que di!...)
Si yo pudiera como ayer
querer sin presentir...
“Uno”, Tango. 1943.*

Música: Mariano Mores. Letra: Enrique Santos Discépolo⁷

Una cualidad que generalmente se le atribuye a la experiencia de la corporalidad, es la de ser “preobjetiva”, es decir, una de las formas de ser en el mundo, vinculada a un campo fenomenal vivido, inmanente y previo a la objetivación



7 El tango es un género musical típicamente argentino que expresa a veces desgarradamente un modo de sentir el mundo. La utilización de estas letras de tangos encabezando cada sección del trabajo, es un humilde homenaje a mi papá Mario, quien, a su modo, sembró en mí la curiosidad por su exploración. Ahora, a mis 43 años, comprendo el sentido de las palabras que alguna vez dijo Aníbal Troilo: “el tango te espera”.

en palabras o pensamientos. Esta cualidad es expresamente atribuida a los afectos como fenómenos corporales, preconcientes y autónomos respecto de la significación. Por ello uno de los bastiones del llamado “giro afectivo” (Lara y Enciso Domínguez, 2013), es la fuerte crítica que realiza al denominado “imperialismo discursivo”. Autores como Massumi (1995), retomando la tradición de Spinoza, sostienen que los afectos corresponden a una ontología de fenómenos que escapan a la conciencia humana y al discurso. Es decir, desde esta perspectiva se busca enfatizar en la liberación de los afectos de una posible opresión de lo racional-conciente: de tal modo, remiten a lo incontrolado e imprevisible y, por ende, constituyen la llave conceptual para habilitar lo emergente, lo nuevo, lo acontecimental. Esto es, aquello que no se deja atrapar en unas condiciones de determinación previas.

Como sostienen Lara y Enciso Domínguez (Op. cit.), en su búsqueda por estudiar los afectos como escindidos de la conciencia y el lenguaje, estas perspectivas suelen deslizarse hacia la indagación de lo misterioso: la contingencia de lo emergente, de aquello que no se puede abordar empíricamente, en tanto desbarata la posibilidad de representación.

Lo que de algún modo se percibe como gesto en estas perspectivas, es una especie de preservación de cierta contaminación racional-discursiva de la experiencia humana, que encontraría su locus en el cuerpo y sus afectos. Como si en la afectación corporal se pudiera contener la pureza de lo eminentemente humano, más allá de las determinaciones culturales y de las representaciones del discurso. En esta línea, Peterson Royce (Carozzi, 2011) expresa que (la experiencia incorporada) “puede ser en un cierto momento procesada por la mente, pero la experiencia original y distintiva reside en el cuerpo” (p. 24).

Desde la Antropología, autoras como Farnell (Carozzi, op. cit.) se niegan a pensar que “la fisicalidad humana se encuentre fuera, antes o debajo de la construcción lingüística de la experiencia” (p. 26). De este modo, los “agentes corporizados” son capaces de realizar actos significantes, tanto con sus cuerpos, como con sus palabras.

Intentos de integración de lo afectivo con lo intelectual, son los que ponen el foco en la experiencia como unidad de análisis (Whitehead, en Lara y Enciso Domínguez, op. cit.). El cuerpo, aquí, participa centralmente de la experiencia del afecto, pero no es lo único que lo hace posible, interviniendo la elaboración cognitiva, discursiva y cultural, involucrando estas dimensiones de un modo complejo y alternante. Esto permite aproximaciones al afecto desde sus posibilidades de ocurrencia en lo cotidiano, donde los sujetos sienten, piensan, dicen, hacen.

De lo que deberíamos mantener vigilancia epistemológica es de evitar hacer corresponder de forma maniquea, lo corporal a la inconsciencia libre de toda determinación y, correlativamente, a la palabra presa de la conciencia y de la



reflexividad. Conviene recordar aquí lo consignado en párrafos anteriores de la mano de Foucault (Op. cit.) y de Bourdieu (Op. cit.) respecto de que el cuerpo está también disciplinado por convenciones sociales, por arreglos simbólicos que marcan un universo de posibles, de permitidos, en sus usos y en las interacciones con otros cuerpos.

En esta dirección y en clara referencia al pensamiento de Goffman, Le Breton (2009) señala que las interacciones en la vida cotidiana están muy lejos de ser espontáneas, ya que la mantención de un orden ritual “gobierna el contenido de las palabras pronunciadas, su ritmo, su tono, y alimenta los movimientos del cuerpo, el juego sutil de las miradas, las mímicas, los gestos, las posturas, indica las zonas corporales de contacto y las que están prohibidas, so pena de incomodar o violentar” (p. 75).

Ahora bien, ejercitando una vez más la crítica entendida como un someterse siempre a nuevas preguntas, a desestabilizar aún aquello que aparece como originalmente desestabilizante, sería pertinente formular la siguiente inquietud: ¿el invertir la predominancia de los dos polos de la oposición cartesiana –esta vez a favor del cuerpo y los afectos– en la medida en que perpetúa la lógica binaria, no termina por imposibilitar el dar cuenta de la experiencia subjetiva de habitar el mundo?

Intentos...

(Por poner en diálogo dos dimensiones de la subjetividad que han parecido irreconciliables a lo largo de los siglos...)

*Primero hay que saber sufrir,
después amar, después partir
y al fin andar sin pensamiento ...
perfume de naranjo en flor,
promesas vanas de un amor
que se escaparon con el viento
“Naranjo en flor”, Tango. 1944.*

Música: Virgilio Expósito. Letra: Homero Expósito

Cuando se afronta el estudio de la subjetividad, resulta inevitable substraerse a una suerte de pulsión empirista inherente al acto investigativo, por el cual nos preguntamos, ¿cuáles son los indicadores de la subjetividad? Quizá, con un poco de “suerte hermenéutica”, sea posible trascender este tipo de preguntas, cualificarlas, para ir hacia la interrogación por las dimensiones y categorías que consideramos, desde nuestras asunciones teóricas, informan a la subjetividad como campo de indagación. Ahí, topamos con el gran problema de seleccionar/fundamentar/definir una especie de red conceptual que lidia con una superpo-



sición de problemas, porque si los conceptos que permitirían designar las dimensiones de la subjetividad son complejos y polisémicos en sí⁸, las relaciones de sentido que los articulan lo son más.

Resulta evidente que concebir la subjetividad como articulación compleja de dimensiones es de difícil trámite, especialmente porque tendemos a pensar de modo reductivo, lo cual hace improbable no caer en algún tipo de subordinación de una dimensión sobre otra.

Desde esta aspiración y asumiendo estas dificultades: ¿Cómo debería caracterizarse la relación entre pensamiento y afectividad? ¿En términos de unidad?, ¿de articulación?, ¿de configuración?

A continuación se presentan –sin ánimos de exhaustividad– algunos intentos de respuesta.

“Celebración de las bodas de la razón y el corazón”

Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana que inventaron la palabra sentipensante para definir al lenguaje que dice la verdad.

Eduardo Galeano, El libro de los abrazos, 1989.

En esta conocida cita, Galeano expresa en lenguaje literario el esfuerzo para poner en comunicación aspectos de la experiencia humana que han estado divorciados. Años más tarde, quien fuera el primer “vocero-transcriptor” de esta idea-palabra explica lo siguiente:

Ese “sentipensante” que aparece en mis libros, ese no lo inventé yo... eso fue allí por las ciénagas (...) que a algún pescador que iba conmigo se le ocurrió, dijo: ‘sí, nosotros actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza y cuando combinamos las dos cosas, así somos sentipensantes’. (Orlando Fals Borda, Bogotá, s/f)⁹

Corazón y cabeza juntos, encuentran su expresión en una palabra-mixtura, que sin embargo, retiene en su escritura ambas presencias diferenciadas. Combinación producida en la acción, sentipensante-se-es-en-la-práctica; pero también



-
- 8 No me detendré en este trabajo sobre este tópico, el cual bien podría ser objeto de un trabajo en sí. Remito, en todo caso, a las observaciones que al respecto realicé en las palabras de apertura de este documento.
 - 9 Entrevista realizada por Rafael Bassi Labarrera y David Britton, publicada unos pocos días después de la muerte del pensador colombiano, el 17 de agosto de 2008. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>

en la capacidad reflexiva que permite expresar la experiencia en el discurso, nombrándola.

Correlativamente, desde las ciencias cognitivas, se ha propuesto unir los conceptos cognición y emoción en el de “cogmoción” (Barnett y Horn Ratner en Aschmann, 2014), ante la constatación de que ambos no pueden ser separados a nivel neurobiológico, puesto que son responsables solidariamente en el proceso de toma de decisiones.

Galeano designa esta viñeta de su libro con el título “Celebración de las bodas de la razón y el corazón”, ofreciendo así una pista valiosa para caracterizar el modo en que, a través de este concepto, se intenta articular lo que ha permanecido separado durante tanto tiempo, aunque la experiencia vital indique a gritos lo contrario. La metáfora del “casamiento” está indicando el sentido de unión. En el habla cotidiana, unir designa la acción por la cual dos elementos se juntan. En estos casos, producen uno tercero a partir de la función de ambos pero, aun así, se observa la persistencia de los originales que lo componen. Así en “sentipensante” y en “cogmoción”, si bien los componentes aparecen condensados en un nuevo concepto, es notable cómo morfológicamente esta presencia denota los rastros de la separación original, la pone en evidencia, la declara. Y más aún, el orden en el cual se ubican las sílabas que componen la palabra nueva, devela cierto principio de jerarquización subyacente, desde el cual se está concibiendo esa unión de distintos.

Desde la perspectiva antropológica, Michelle Rosaldo (2011) critica fuertemente la oposición entre pensamiento y emoción, en la medida en que esto supondría mantener la existencia de unos razonamientos des-afectados y unas emociones irracionalmente espontáneas. De este modo intenta colapsar la dualidad que esto supone, proponiendo a través del concepto de “pensamientos corporizados” que nuestras cogniciones se hacen carne e implican emociones: “las emociones, de algún modo, son pensamientos ‘sentidos’ en rubores, latidos, ‘movimientos’ de nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, pies. Ellos son pensamientos encarnados/in-corporados (embodied), pensamientos filtrados por la percepción de que “yo estoy involucrado”” (Rosaldo, op. cit., p. 90).

Aquí la estrategia de articulación es otra, al igual que el producto que obtiene. Si al principio dualista por el cual se sostiene una diferencia radical entre razón y emoción, subyace que ambas se consideran “puras” ontológicamente, es decir, la una no se contaminaría con la otra y viceversa, para superarla, Rosaldo intenta una combinación de ambas, pero no fundiéndolas en un único significante que además resulte nuevo (como en “sentipensante” y en “cogmoción”), sino manteniendo independientemente enunciados ambos aspectos, de tal modo que uno de ellos (pensamiento) es ubicado en el lugar del sustantivo, que es calificado por el otro (corporizado).



De algún modo, estos arreglos que adoptan la forma de una mixtura entre razón y emoción, implican esforzarse por entrecruzar procesos de ontologías que se consideran diferentes y que, en todo caso, aparecen fenomenológicamente unidas. En tal sentido, Rosaldo (Op. cit.) expresa:

Los arranques de sentimiento continuarán siendo opuestos al pensamiento cuidadoso. Pero el reconocimiento del hecho de que el pensamiento se halla siempre pautado culturalmente e influenciado por sentimientos, que reflejan un pasado ordenado culturalmente, sugiere pues que un pensamiento no existe aislado de la vida afectiva, así como el afecto está culturalmente ordenado y no existe apartado del pensamiento. (p. 84)

Subjetividad, sentido subjetivo

*Para que la cuenta
del amor sumara
ella puso el cuerpo
yo el cuerpo y el alma.
Era toda viento
yo todo montaña,
yo pura resina
y ella pura llama.
“El amor desolado”, Tango canción.*

Música: Alberto Cortez. Letra: José Dicenta

Quizá haya sido Vygotski uno de los primeros en señalar que la Psicología ha estudiado los aspectos intelectuales de manera separada de los afectivos, explicando como consecuencia negativa de este aislamiento el considerar al pensamiento como corriente autónoma, “divorciado de la completa vitalidad de la vida, de los motivos, intereses e inclinaciones” (Vygotski, en González Rey, 2010, p. 244).

Por el contrario, el pensador ruso sostiene que “toda idea contiene alguna reminiscencia de las relaciones afectivas individuales de aquel aspecto de la realidad que ella representa” (Vigotzki, en González Rey, 2010, p. 245).

De algún modo, se podrían inscribir todos los esfuerzos del llamado “giro afectivo” en la búsqueda de dar visibilidad a esta dimensión afectiva, negada de manera palpable en el cogito cartesiano.

Ahora bien, el punto a discutir, ejercitando la crítica como recursividad incómoda, es de qué modo se da visibilidad a lo afectivo en sus relaciones con lo cognitivo, en orden a superar este reduccionismo mentalista.

En la lectura que del pensamiento vygotskiano hace González Rey (Op. cit.), se insiste en la procuración de una comprensión dinámica de la subjetividad como un sistema, lo cual supone una compleja unidad de distintas funciones psíquicas, especialmente la cognición y el afecto, a la que Vygotski denomina “sentido”.



Inspirado en este planteo, aunque francamente superador, se encuentra el concepto de “sentido subjetivo” propuesto por Fernando González Rey (2002), el cual define como “la relación inseparable entre lo simbólico y lo emocional, donde uno evoca al otro sin ser su causa” (p. 147).

Este énfasis en la articulación de los distintos registros diferenciados de la experiencia vivida, se pone en evidencia en la siguiente formulación: “La relación entre los aspectos simbólico-emocionales que expresa la inmersión del sujeto en el mundo, está en desarrollo permanente y tiene múltiples desdoblamientos, independizándose de los elementos originales” (González Rey, 2010, p. 251), en tanto en cada momento el sujeto crea un nuevo sentido subjetivo sobre su experiencia del mundo. El “sentido subjetivo” tal como lo plantea González Rey (Op. cit.) permite además superar otro límite de lo cognitivo contenido en el concepto de “sentido” de Vygotski, ya que el primer caso se trata de una integración de lo simbólico con lo emocional. De este modo, más allá de “las funciones cognitivas que se podían representar sobre la base de la información procedente del mundo” (González Rey, op. cit., p. 244), la categoría sentido subjetivo enfatiza en la posibilidad de creación de la subjetividad de producciones simbólicas.

En otro lugar (Bonvillani, 2012) he avanzado, a instancia de una definición provisoria de subjetividad (política), afirmando que la misma “se muestra como un despliegue incesante y complejo de dimensiones cognitivas, afectivas y de las prácticas de los sujetos” (p. 198).

Estas dimensiones que conforman la subjetividad no están en un orden de causalidad, sino en una relación de diálogo recursivo, siempre sujeto a contingencias. Se trata de líneas de tensión, cuya capacidad explicativa para dar cuenta de la experiencia subjetiva, es contingente respecto de la situación por la que atraviesa el sujeto, tanto en un sentido socio-cultural (objetivo), como en un sentido biográfico-personal. De este modo, la subjetividad no es una estructura estable, sino un modo dinámico de habitar el mundo: sintiendo-pensando-actuando; pensando-sintiendo-actuando; actuando-pensando-sintiendo (y así sucesivamente en todas las combinaciones posibles).

De este modo, la articulación de dimensiones múltiples al interior de la propia experiencia subjetiva permite pensar un orden de fenómenos nuevos que no puede reducirse a la sumatoria de las dimensiones que participan en ella, porque justamente es producto de relaciones mutuamente modificantes, que hacen imposible diferenciar en la práctica una de otra. Lo que estoy proponiendo es que en la experiencia vital, la subjetividad como modo de habitar el mundo, no resiste una disección entre lo que se piensa y lo que se siente, simplemente se vive, existe, es¹⁰.

10 En tal sentido, tal vez sea una suerte de obsesión metodológica insistir en las operaciones para conocer la subjetividad, buscando precisar definiciones y modos de indagación práctica.



Consecuentemente, cuando nos proponemos explorar la subjetividad, deberíamos pensar menos en términos de la victoria de una y otra dimensión –en la medida en que eso nos mantiene dentro de la lógica de un pensamiento dicotomizante– y más en los modos en que cada movimiento subjetivo expresa situacionalmente esta articulación vital y compleja entre lo sentido, lo pensado y lo actuado.

Palabras para un cierre (provisorio)

*¿Por qué
me enseñaron a amar,
si es volcar sin sentido
los sueños al mar?
“Canción desesperada”, Tango. 1945.*

Música y Letra: Enrique Santos Discépolo

Como se ha evidenciado a lo largo del artículo, un trabajo de conceptualización sobre el universo afectivo se inscribe sobre la ya canónica relación problemática mente-cuerpo. De algún modo, pensar una lógica afectiva, impacta de nueva cuenta en este problema. De tal modo en ese trazado histórico de las concepciones hegemónicas y contrahegemónicas sobre el cuerpo, se debe considerar no solo sus repercusiones en torno a las formas posibles de conocimiento sobre el mismo, sino también sobre una posible noción de sujeto, atrapada en lógicas esencialistas, aunque en apariencia se construyan en orden a su crítica y superación. En tal sentido, el énfasis en la superación del racionalismo ha llevado en muchos casos a una suerte de militancia antirepresentacionista, a instancias de la cual, la dimensión del afecto tiende a subordinar el pensamiento, y pasa a comandar las producciones subjetivas, o se la considera algo así como lo “meramente subjetivo”. Uno de los indicadores que encuentro para formular tal enunciado, es la ausencia de interrogación del impacto que podría tener lo cognitivo sobre los procesos emocionales, el cual se observa en gran parte de estas perspectivas.

En este trabajo se rescata en particular la idea de la corporalidad entendida como una perspectiva de análisis. Esto implica un pasaje del tratamiento de los cuerpos –considerados tanto como organismos biológicos, como reducidos a “objetos” pasivos y estáticos (objeto de discursos, de prácticas, de normas, etc.)– a la experiencia de la corporalidad como un locus desde el cual nos comprometemos con el mundo objetivo y con los vínculos que hacen a la intersubjetividad.

Ante posiciones que piensan el cuerpo como conteniendo una suerte de pureza natural de lo humano, cabe preguntarse si a estas alturas hay algo que escape a la red de sentido de lo simbólico. La corporalidad como campo problemático también es oportunidad de reflexionar sobre la fertilidad de estas perspectivas desde las cuales el cuerpo se concibe como el último bastión anticultural. Se constituye, en consecuencia, en una llave epistemológica para pensar los modos como la cultura da forma a las sensibilidades y las modalidades de habitar corporalmente al mundo.



A estas alturas, se trata más de explorar los modos como las subjetividades sentipensantes lidian con la tensión disciplinamiento-desdisciplinamiento, que empecinarse en verificar las determinaciones que constriñen o las idealizadas libertades conquistadas.

Uno de los puntos a los que arriba este trabajo se refiere a la discusión sobre lo que podríamos llamar universo de afectaciones corporales, que corre en equivalencia con los modos como lidiamos conceptual y prácticamente con la subjetividad, entendida no como un simple concepto, sino como una “matriz teórica capaz de generar nuevas inteligibilidades múltiples sobre problemas que solo son viables desde su definición teórica” (González Rey, 2010, p. 252). De tal suerte, la discusión en el plano de la corporalidad y sus sentires, no puede ser escindida de un sujeto de carne y hueso que en unas coordenadas espacio-temporales siente-piensa-actúa-expresa.

La “dimensionalidad diferencial” entramada (Scribano, 2011), desde la cual concibo las relaciones entre cogniciones, emociones y prácticas es un problema que, a mi entender, carece de soluciones definitivas, ya que se actualiza en cada apuesta investigativa, en cada desafío empírico que nos provoque a seguir sentipensando las experiencias subjetivas.

Bibliografía

- Aschmann, B. (2014). “La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea”. *Cuadernos de Historia contemporánea*. Vol. 36. pp. 57-71.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones*. México: Fondo de Cultura económica.
- Bonvillani, A. (2010). Jóvenes cordobeses: una cartografía de su emocionalidad política. *Nómadas* N° 32, 27-45. Instituto de Estudios sociales contemporáneos (IESCO). Bogotá: Universidad Central.
- Bonvillani, A. (2012). Hacia la construcción de la categoría subjetividad política: una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes. En Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro (Comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Co-edición del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Universidad Francisco José de Caldas (Colombia). Cooperativa Editorial Magisterio, Colombia.
- Bonvillani, A. (2013). Cuerpos en marcha: emocionalidad política en las formas festivas de protesta juvenil. *Nómadas* N° 39, 91-103. Instituto de Estudios sociales contemporáneos (IESCO). Bogotá: Universidad Central.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1999a). ¿Qué significa hablar? Barcelona: Akal.
- Bourdieu, P. (1999b). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- Carozzi, M. (2011). *Las palabras y los pasos. Etnografías de la danza en la ciudad*. Buenos Aires: Gorla.
- Citro, S. (2011). La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in) disciplinar. En Citro, Silvia (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.



- Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención. En Citro, Silvia (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Damasio, A. (2008). *El error de Descartes*. España: Drakontos.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Figari, C. y Scribano, A. (compiladores) (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una Sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO COEDICIONES / CICCUS.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- González Rey, F. (2010). Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: un camino hacia una nueva definición de subjetividad. *Universitas Psychologica*. Vol. 9. Núm. 1, 241-253.
- Jasper, J. (2012). Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 10, año 4, 46-66. Córdoba.
- Lara, A. y Enciso Domínguez, G. (2013). El giro afectivo. *Athena Digital*, 13(3), 101-119.
- Le Breton, D. (2009). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- Rosaldo, M. (2011). Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento, en Shweder, Richard y LeVine, Robert (eds), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*, Cap. 5:137-157, Cambridge University Press. Trad.: Carlos Argañaraz, Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales, Paula Cabrera-Carlos Argañaraz, Bs. As., FFyL-UBA.
- Scribano, A. (2011). Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. N°1. Año 1, 21 - 35.
- Turner, J. y Stets, J. (2005). *The Sociology of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Andrea Bonvillani

Licenciada y Doctora en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Posdoctorado del Centro de estudios avanzados de la misma universidad sobre el tema "Subjetividades". Ex - Becaria de Doctorado y Postdoctorado CONICET. Profesora a cargo de la Cátedra de Teoría y técnicas de grupo de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Coordinadora Académica de la Carrera de Maestría en Intervención e investigación Psicosocial (MIIPS) de la Facultad de Psicología de la misma Universidad. Directora de distintos proyectos de Investigación a nivel local e internacional en el cruce de temáticas: juventudes-política-grupalidad, entre los que se destaca su participación de varios años en el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) "Juventudes, Infancias: Instituciones Sociales, Políticas y Culturas en América Latina". Coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO "Ciudadanías críticas, subjetivaciones y transformaciones sociales", periodo 2013-2016. abonvillani @gmail.com





Notas para pensar la subjetividad política femenina en clave de pensamiento crítico¹

Álvaro Díaz Gómez
Juan Sebastián Díaz Arboleda

El pensamiento crítico desde la intersubjetividad y la cognición corporizada y extendida

El pensamiento crítico suele definirse como la apreciación de contenidos significativos y de relaciones de sentido dirigida a solucionar un problema. Tal apreciación implica dar un juicio acerca de una situación particular, usando para ello la lógica, las emociones y un conjunto de principios éticos (Espíndola & Espíndola, 2005). Actualmente, gran parte de la investigación acerca del pensamiento crítico proviene del campo educativo y tiene como objetivo fomentar un conjunto de competencias que permiten a los sujetos “localizar y desarrollar sus propias herramientas de aprendizaje, para decidir, con qué, cómo y en cuál ambiente aprender” (Páez & Arreaza, 2014). Esta definición de pensamiento crítico es característica de los contextos educativos contemporáneos y guarda relación con la autonomía que tradicionalmente la modernidad ha propuesto como eje fundamental de su propio desarrollo y de su forma particular de racionalidad.



¹ El presente texto se deriva de las reflexiones que venimos desarrollando a partir del proyecto de investigación “Subjetividad política femenina en el contexto del conflicto armado colombiano” inscrito ante la Vicerrectoría de investigación, innovación y extensión, de la Universidad Tecnológica de Pereira, con el código 1-13-1. Así como del seminario Virtual de CLACSO denominado Feminismos Latinoamericanos: Debates Contemporáneos. Marzo a Junio de 2014.

La autonomía del sujeto para el uso de su razón fue descrita por Kant (1736/1992) en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* En este texto, argumenta que con suficiente libertad, cada uno de los seres humanos voluntariamente buscarán examinar su propio conocimiento y mejorarlo mediante la corrección de sus errores. Este uso de la razón, independizado de la autoridad externa y dispuesta a denunciar sus falencias, se convirtió en el paradigma del pensamiento crítico durante la modernidad. Claramente, el centro de la racionalidad gravitaba sobre el sujeto y en algunos discursos contemporáneos lo sigue haciendo.

No obstante, la crítica emprendida desde diversos frentes al pensamiento moderno ha logrado cuestionar y problematizar aspectos como la autonomía y su relación con el pensamiento crítico dado lo específico –de la racionalidad– que la modernidad ha defendido, por ejemplo, la preeminencia constitutiva que juega el sujeto en su ejercicio.

“La razón centrada en el sujeto es producto *de un desgajamiento y de una usurpación*, producto de un proceso social en cuyo discurso un momento subordinado ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse a la estructura del todo” (Habermas, 2008, p. 341).

El proceso social al que hace referencia Habermas son “las estructuras comunicativas del mundo de la vida” (p. 341) caracterizadas por “la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento y de las relaciones de reconocimiento recíproco” (p. 341). En las relaciones de entendimiento los hablantes de una comunidad lingüística interactúan entre sí desde el trasfondo del mundo de la vida, que les provee los recursos para comunicarse. En las relaciones de reconocimiento recíproco, cada hablante supone la posibilidad de alcanzar un consenso validado por unas reglas formales de comunicación. Desde esta perspectiva no es necesaria la tematización acerca del sujeto como fundamento del conocimiento, a menos que el sujeto se objetive a sí mismo en tercera persona, que es precisamente lo que sucede en el discurso moderno y que es identificado como una “usurpación” por Habermas.

La perspectiva de Habermas no busca ser una filosofía de la conciencia, del origen o cualquier otra filosofía con pretensiones fundacionales que intenten objetivar las relaciones entre seres humanos. Al mismo tiempo, rehúsa asumir una posición relativista respecto del problema de la racionalidad. En otras palabras, tiene como pretensión establecer nuevos límites para la racionalidad, o si se quiere, ampliar sus límites sin perder de vista sus posibilidades o potencialidades. Al respecto afirma:

Solo que también en este campo un paradigma sólo pierde su fuerza cuando es sustituido por otro paradigma en una negación “determinada”, esto es, de forma que su superación resulte “visible desde adentro”; no cabe limitarse por la mera evocación de la extinción del sujeto. (Habermas, 2008, p. 336)

De esta manera, consideramos que la noción de pensamiento crítico fundamentada desde el sujeto constituido, puede ser cambiada por una nueva noción orientada hacia la praxis racional, concepto originalmente propuesto por



el marxismo occidental y que Habermas comparte para su teoría de la acción comunicativa:

Pues ambas, en efecto, tienen por objeto resolver la misma tarea; la de entender la praxis racional como una razón concretizada en la historia, la sociedad, el cuerpo y el lenguaje. (Habermas, 2008, p. 343)

Siendo así, reconocemos que la crítica al dominio del sujeto en el conocimiento devela un “logocentrismo” en la tradición filosófica y científica que toma como centro de reflexión la representación, de la cual deriva un conjunto de tematizaciones que conceptúan al contexto circundante como periférico y subordinado. Frente a esta posición, proponemos la alternativa de las teorías de la cognición corporizada y extendida, buscando una razón *concreta* que no se proteja en el purismo trascendental ni se abandone en la irracionalidad.

En la cognición corporizada y extendida entendemos el significado como distribuido, en lugar de centralizado en alguna representación estática. El significado ha de ser dinámico –si aceptamos la intersubjetividad como principio de cualquier comunicación– e histórico, en el sentido de estar específicamente situado en un momento y lugar.

“Podemos decir que situado de ese modo –como un proceso de construcción activa– el conocimiento pasa a ser indisociable de la propia experiencia. Es más, al abandonar la posición pasivo-reactiva del conocimiento lo que se pone en cuestión es la localización habitual del objeto psicológico. Desde su localización esencialista e intrapsíquica habitual el objeto de la psicología va a situarse de nuevo en el contexto de la experiencia del individuo” (Gonçalves, 2002, p. 16).

Por otra parte, la cognición corporizada y extendida no implica que el contexto de experiencia del sujeto sea ilimitado. En realidad, el contexto se limita a las posibilidades de actuación del sujeto en su entorno inmediato en el que su psique, construida a partir de significados, se extiende a la manera de un “campo”, ontológicamente dependiente entre sujeto y contexto, siempre fluctuante y dinámico (Rockwell, 2010).

La teoría de campo en la cognición extendida, describe experiencias personales puesto que un sujeto no conoce todo el mundo, sino una parte de él, su perspectiva siempre diferirá en alguna medida de la experiencia de otros que habitan y con los que comparte su entorno.

Una visión desde la ciencia cognitiva que incluye mentes extendidas en un mundo del cual no están claramente delimitadas, incluyendo un mundo social de compañeros de viaje similarmente corporizados, siendo nuestro conocimiento intersubjetivo, compuesto al conocernos unos a otros. (Taske, 2013, p. 760)

Las concepciones emergentes de la racionalidad, apoyadas teóricamente por la ciencia cognitiva, debilitan el panorama del sujeto constitutivo y su correspondiente noción de pensamiento crítico. No es posible encontrar un centro representacional del cual se deriven operaciones informacionales consideradas periféricas. Ni la sensación, la percepción, la emoción o la motricidad son fun-



ciones de programas representacionales centrales encargados de la cognición. Por el contrario, la cognición es inmanente a cada uno de estos procesos. Así, nos acercamos a aquella praxis racional que, aunque no reivindique la autonomía del sujeto constitutivo, se compromete con una intersubjetividad que se apoya mutuamente en el cuerpo, la historia y los discursos, ampliando sus límites y con ellos, su potencialidad transformadora.

Esta perspectiva de la cognición corporizada y extendida, bien nos puede servir como referente para pensar la pluralidad del ser mujer y de algunos feminismos existentes.

Distintas maneras de ser mujer

Existen diferentes maneras de ser y hacerse sujetos. Por ello, no hay una sola manera de ser mujer. Desde algunas expresiones de la literatura y los ensayos escritos en Colombia se narran perspectivas al respecto. Así, Salazar (1993) presenta los testimonios de algunas mujeres de estratos populares, mujeres víctimas de la pobreza, la violencia y del conflicto que azotó a Colombia en la década de los noventa. Cuenta cómo algunas se dedicaron a la lucha guerrillera, otras al sicariato y el narcotráfico, otras a trabajar como activistas con familiares de desaparecidos, evidenciando como asumen el hecho de ser mujer desde diferentes lugares de la vida.

En relatos presentados por Colorado (2003) se puede leer la descripción de otras maneras de ser mujer y con ello otras expresiones de subjetividades femeninas que emergen desde la intimidad del hogar, la cotidianeidad del conflicto armado, la delincuencia organizada y las formas de ejercicio de la prostitución desde donde han asumido un lugar en el mundo para vivirlo, y defender su condición de ser mujer... ¡a su manera!

Por su parte, Londoño y Nieto (2006) se preocupan por retomar las narrativas de mujeres excombatientes para recuperarlas del olvido y que sus relatos formen parte de la historia del país, a la vez que proponen una mirada de género que sirva en futuros procesos de desmovilización, tratando de visibilizar la presencia de las mujeres en procesos de guerra y por ende de paz.

En esta misma línea, el Centro Nacional de Memoria histórica (2011a, 2011b) realiza dos investigaciones para mostrar las maneras como las mujeres viven la guerra. Unas lo hacen desde procesos de organización de comunidades, otras desde la acción de comandantes de grupos armados y unas más desde las acciones cotidianas que se presentan en la trama de los procesos de conflicto armado que vive el país. Con estos relatos se quiere mostrar que “Las mujeres no sólo fueron víctimas sino que se resistieron a las guerras, sostuvieron la vida en condiciones adversas mediante gestos cotidianos y organizaciones colectivas. Además, en medio de esas guerras las mujeres empiezan a hablar y a apropiarse de los derechos como ciudadanas. No todo es horror, no todo es desesperanza” (Centro Nacional de Memoria histórica, 2011b: 150).



Todas estas formas de ser mujer permiten reconocer como cada una lee el mundo desde ópticas particulares, y desde allí se asumen con una voz que puede ir desde la resignación, la denuncia, la reivindicación o la invención de otras maneras de ser, de desplegar su subjetividad, proceso que no es homogéneo y unívoco, sino que, está signado de disímiles formas de ser en un mundo diverso, complejo y multicultural.

Desde un horizonte feminista es posible reconocer, a partir de los planteamientos de Lagarde (1999), la participación de la mujer en tres dimensiones políticas:

1. Su vinculación a la lucha armada como parte de los grupos guerrilleros que han existido en Latinoamérica y que van desde la revolución Mexicana, la vinculación a movimientos armados del cono sur del continente en la década del 70, pasando por las guerras centroamericanas en la década del 80, y su presencia actual en el conflicto colombiano.
2. La de participación civil en la construcción de la democracia. En todos los países que conforman Latinoamérica y en diferentes momentos del desarrollo de nuestros sistemas políticos.
3. Como otro sujeto histórico invisibilizado, al que no se le reconoce su papel en la transformación social y se le aplazan constantemente sus reivindicaciones y sobre todo, el reconocimiento como sujetas de la historia.

Para distintas maneras de ser mujer, diferentes feminismos

Al igual que se presentan diferentes formas de ser mujer, se expresan diferentes feminismos (Occidental, indígena, socialista, anarquista, negro, lésbico, radical, de la diferencia, de la igualdad, ecofeminismo). En el presente caso se asumirán (sin ningún juicio de valor o jerarquía) las cuatro primeras expresiones de feminismos.

Desde los planteamientos presentados por Olivera, M., en la entrevista que le realiza Emma Gascó (2012), se presenta un feminismo occidental, eurocéntrico y un feminismo indígena.

1. Feminismo indígena. Este se caracteriza por cuatro rasgos a saber: no se desliga del movimiento social; la pobreza es parte de la subordinación de género, de clase, de etnia; las comunidades indígenas siguen funcionando como colectivos; las reivindicaciones entorno al cuerpo, al placer, a la realización personal están muy lejos y su principal problema es el hambre.

Dados estos rasgos, pensar en el desarrollo de un feminismo indígena, implica cambiar de racionalidad o, al menos, reconocer que la cultura occidental que nos constituye es diferente de la nativa en cuanto esta es, indoafroamericana, o indígena, o afrodecendiente, o negra, pero en cualquiera de los casos es otra, diferente. Lo que conlleva tensiones al momento de acompañar o “intervenir” en proyectos feministas desde afuera y desde arriba, pues como



lo plantea Olivera “Es interesante este rompimiento del verticalismo. No es que tú me vienes a ayudar y yo decido en qué me ayudas y cómo... es adquirir el compromiso de involucrarte dentro de tu propio proceso”.

2. Feminismo occidental. Por su parte el feminismo occidental tiene dos grandes características: es liberal e individualista, por lo que “Los planteamientos y reivindicaciones de unos y otros son totalmente diferentes. Necesitamos articular nuestras luchas, pero no hemos encontrado las formas. La relación entre indígenas y no indígenas es muy difícil, en el trasfondo hay un racismo, queramos o no queramos. Incluso de ambos lados”.

Las condiciones económico materiales inciden en las agendas y problemas que se explicitan de parte de uno u otro grupo de feminismos, encontrándose enraizadas en ámbitos culturales que no facilitan encontrar alternativas de emancipación social e individual, lo que crea el problema respecto de ¿quién es el actor social que debe ser protagonista de tales cambios? Esto ¿viene de afuera? ¿Desde adentro de los mismos grupos? ¿Debe ser una combinación de ambos? Por lo que Olivera expresa cómo en el caso del Zapatismo, en México, para el 2003 un problema era “que las mujeres no participaban, a pesar de que existía esa posibilidad... la organización de mujeres son elementos fundamentales para la concreción de su proyecto político”.

3. Feminismo anarquista y feminismo socialista. Parten de la idea de alterar el orden burgués partiendo de las diferencias de clase y género como un punto muy importante de crítica a la sociedad del momento, buscando nuevos espacios para la mujer obrera.

Ambos surgen dadas dos circunstancias presentes en momentos históricos diferentes: La existencia del sistema capitalista como régimen único de opresión, y la ausencia de una conceptualización del patriarcado. Veamos sus aspectos distintivos a partir de lo que nos presentan Bellucci (1990), Guzzo (2004), D’Atri (2006).

El feminismo anarquista se caracteriza por lo siguiente: Búsqueda de libertad social, individual y sexual; lucha por la igualdad entre los sexos; introducción del debate sobre la sexualidad y las relaciones afectivas desiguales (entre hombres y mujeres); apelación a territorios de disputa que excede el de la fábrica o el trabajo, así aparecen los espacios relacionadas con la vida cotidiana-urbana (la casa propia, conducir un auto, la estética y los modos de vestimenta, las artes, por ejemplo el teatro); cuestionan críticamente la moral burguesa, particularmente en lo referido a la familia, la sexualidad y los cuerpos; asumen la autodeterminación en materia reproductiva: libertad de amar, unión libre, fuerte crítica a la institución del matrimonio, cuestionamiento a la maternidad continua, oposición de la condición de mujer/madre, uso de métodos de anticonceptivos, prevención de enfermedades venéreas y lucha contra prácticas como la prostitución; asumen el derecho a la vida expresado en igualdad y libertad; buscan desnaturalizar los condicionamien-



tos estructurales que han impedido a la mujer tener acceso al ser; abren el camino para una crítica de formas no económicas del poder; deconstruyen la alienación existente entre clase y género como resultado de las presiones en que se desenvuelve el poder.

Feminismo socialista. Caracterizado por: su anclaje en la igualdad económica; la lucha por derechos laborales, civiles y políticos; la lucha por la incorporación de mujeres a la educación, destacando en sus discursos y acciones la importancia de la educación igualitaria, por clases sociales y sexo; la búsqueda de la igualdad laboral de la mujer y la regulación del trabajo infantil; las luchas por el derecho al voto; búsqueda de la independencia en el sistema del patriarcado (no depender de padres, hermanos o esposos); lucha por los derechos de la madre (patria potestad).

Dadas las diferentes acepciones del feminismo Castillo, A. (2011) dirá como este se puede asumir desde las siguientes acepciones: el feminismo como práctica innovadora de sentidos; el feminismo como interrogación constante al modo político y cultural existente promoviendo otras formas para la política y la cultura; el feminismo como práctica deslocalizadora, “por lo mismo no puede ser sólo localizada en un movimiento, en la identidad”; el feminismo es negativo o no es. O, en otras palabras, el feminismo no es un humanismo. “En resumen podría hablarse de dos extremos en las líneas feministas: a) las que impulsan la incorporación de las mujeres hasta llegar a la igualdad completa o paridad en todos los ámbitos sociales, con la confianza en que la incorporación o inclusión de las mujeres traerá mayores grados de justicia social, b) las que proponen un feminismo centrado en la transformación social, que propone la emancipación social indisolublemente ligada a la igualdad de hecho para las mujeres” Carosio (2009).

Ahora, para Braidotti (2004) el feminismo constituye la pregunta; la respuesta es el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial. El empoderamiento se expresa mediante dos acciones: la afirmación positiva, que ella denomina teórica; y su expresión concreta-experiencial en lo social, jurídico y político. Por lo tanto, ni el pensamiento, ni los procesos teóricos son procesos universales, objetivos, ni indiferentes frente a los mundos contruidos sino que están situados en la contingencia de la propia experiencia (Piedrahita, C., 2012; 2014), lo que Rich, según Braidotti (2004) denomina la política de localización y que tienen que ver con el hecho que las mujeres se piensan en relación vinculante con un lugar, un sitio y una cultura específica. Esto –creemos– guarda una estrecha relación con lo que previamente hemos mencionado como la cognición corporizada y extendida.

El concepto de política de localización puede servir para explicar cómo deviene el sujeto femenino feminista que forma parte del proyecto político del Feminismo de la diferencia sexual. Este, argumenta cómo deviene el sujeto y el sujeto mujer luego de una dinámica interactiva de carácter social e intersubjetivo, lo





que conlleva a transformaciones y acciones afirmativas generadoras de procesos emancipatorios que viabilizan el surgimiento, no de una, sino de múltiples identidades con capacidad de transformación del actual orden hegemónico.

Un proceso que requiere ser pensado en relación con una dinámica que le permita la construcción de su vigencia histórica en la vida social “En este sentido se sustenta la necesidad de producir una articulación entre posturas teóricas, prácticas culturales, y prácticas políticas que posibiliten el “desalojo” de las concepciones de mujer que han coadyuvado su sujeción como paso que abre el tránsito a la apropiación de nuevos imaginarios de mujer desde donde se produzca su fortalecimiento y nacimiento político, en otras palabra, el despliegue de su subjetividad política” (Paredes, 2012:123).

Aunque existen diferentes tendencias del feminismo “es posible identificar convergencias entre ellas: la centralidad, el cuerpo y el sexo, o mejor, de la diferencia sexual para sus reflexiones, el reto de generar cambio político y social, el intento de estrechar la relación entre teoría y práctica, el asiento en la experiencia y la disposición hacia la inclusión, la igualdad y la democracia” (Boyer, 2012:134).

En este contexto, hay una tendencia particular, el proyecto político del feminismo de la diferencia (Braidotti, 2004; Paredes, 2012) expuesto en sus características generales por Díaz (2014) así: el propósito de deconstruir las nociones hegemónicas que existen sobre las mujeres; crear otras formas de denominación del ser mujer, nombrándose desde referentes construidos por sí mismas con lo que se van cuestionando las representaciones sociales que de ellas se tiene; constituir una política del deseo, para redefinir y fortalecer la identidad de la mujer transformando el orden patriarcal; explicitar su presencia; desarrollar un pensamiento nómada desde los actos de lenguaje; reconocer subjetividades que son desplazadas permanentemente desde logos que son rizomáticos, relacionales y con ello en devenir; permitir la creación de cartografías de lo actuado para reconocer varios niveles, a saber: en el primero se visibilizan las diferencias entre hombres y mujeres; en el segundo se asumen las necesarias diferencias entre mujeres más allá del género; en el tercero emergen las diferencias dentro de cada mujer de la vida real y desde sus experiencias.

Con lo que se refuerza la idea respecto del cual “una no nace mujer, sino que llega a ser mujer” (De Beauvoir, 1949), al igual que “no nacemos organismo” dados de forma natural, sino que estos son fabricaciones sociales producto de una especie que cambia constantemente (Haraway, 1991) por lo que la crítica a lo dado y el pensamiento crítico respecto de procesos de naturalización de lo social son condición cultural necesaria para ampliar el espectro de y sobre las expresiones de la vida.

Bibliografía

Castillo, A. 2011. Por un feminismo sin mujeres. Coordinadora universitaria por la disidencia sexual. Tomado el 3 de junio de 2015 de www.disidenciasexual.cl

- Boyer, A. 2012. "Biopolítica y filosofía feminista", en: *Estudios sociales*, Número 43, Bogotá, Universidad de los Andes, pp 131-138.
- Bellucci, M. 1990. Anarquismo, sexualidad y emancipación femenina. Argentina alrededor del 900. *Nueva sociedad* No.109 (148-157)
- Braidotti, R. 2004. *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*, Barcelona, Gedisa.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2011a, *mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el caribe colombiano*, Bogotá, Taurus.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2011b, *mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política en el caribe colombiano*, Bogotá, Taurus.
- Carosio, A. 2009. El feminismo latinoamericano y su proyecto ético político en el siglo XXI. *Revista venezolana de estudios de la mujer*. Vol. 14/ N° 33 (9-12)
- Colorado, G. 2003. *Besos como balas*. Bogotá, Intermedio.
- De Beauvoir, S. 1949. *El segundo sexo*. Buenos Aires, siglo veinte. 13
- Díaz, A (2014) Aportes para pensar sobre la subjetividad política femenina. *Pedagogía y saberes* No. 40 (87-96)
- D'Atri, A. 2006. *Luchadoras: historia de mujeres que hicieron historia*. Buenos Aires, Ediciones del I.P.S.
- Esposito, R. 2006. *Bíos Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Espíndola, J. Espíndola, M. 2005. *Pensamiento crítico*. México D. F., Pearson.
- Fodor, J. 1986. *La modularidad de la mente*. Madrid, Morata.
- Gonçalves, O. 2002. *Psicoterapia cognitiva narrativa*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Gascó, E. 2012. Mercedes Olivera: "El feminismo occidental es liberal, individualista" Tomado el 3 de junio de 2015 de:
<https://losmovimientoscontraatacan.wordpress.com/author/losmovimientoscontraatacan/>
- Guzzo, C. 2004. Luisa Capetillo y Salvadora Medina onrubia de botana: dos íconos anarquistas. Una comparación, Tomado el 3 de Junio de 2015 de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So718-22012004000200011
- Habermas, J. 2008. El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, Katz.
- Haraway, D. 1991. Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. Madrid, Catedra. 357.
- Lagarde, M. 1999. Claves identitarias de las latinoamericanas en el umbral del milenio. En Ana María Portugal, Carmen Torres, Ed. El Siglo de las Mujeres, 1999. Chile: Isis internacional, Ediciones de las Mujeres N°28
- Londoño, L; Nieto, Y. 2006, *Mujeres no contadas. Procesos de desmovilización y retorno a la vida civil de mujeres excombatientes en Colombia 1990- 2003*, La carreta. Medellín.
- Kant, E. 1736/1992. *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.



- Páez, H, Arreaza, E. 2014. El foro electrónico de discusión para promover el pensamiento crítico en educación universitaria. Tomado el 3 de Junio de 2015 de <http://revistas.upel.edu.ve/index.php/paradigma/article/view/1682>
- Paredes, E. 2012. Dinámica del Devenir de la Subjetividad femenina Feminista, en: Piedrahita, Claudia, Díaz, Álvaro y Vommaro, Pablo (Comps.) *Subjetividades Políticas: Desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Piedrahita, C. 2012. Una perspectiva en investigación social: el pensar crítico, el acontecimiento y las emergencias subjetivas. En: Piedrahita, Claudia, Díaz, Álvaro y Vommaro, Pablo (Comps.) *Subjetividades Políticas: Desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Piedrahita, C. 2014. Reflexiones metodológicas: acercamiento ontológico a las subjetivaciones políticas. En: Piedrahita, Claudia, Díaz, Álvaro y Vommaro, Pablo (Comps.) *Acercamientos metodológicos a la subjetivación Política: Debates latinoamericanos*. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Rockwell, T. 2010. Extended cognition and intrinsic properties. Tomado el 3 de Junio de 2015 de *Philosophical psychology*.
- http://www.tandfonline.com/loi/cphp20?open=23&repitition=0#vol_23
- Salazar, A. 1993. *Mujeres de Fuego*. Medellín, Corporación Región.
- Touraine, A. 2006. *Crítica de la Modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Teske, J. 2013. From embodied to extended cognition. *Zygon*, 48(3) Tomado el 3 de junio de 2015 de http://www.zygonjournal.org/issue2013_3.html
- Ugarte, J. 2005. *La administración de la vida*. Barcelona, Anthropos
- Woolf, V. 1999. *Tres Guineas*. España, Lumen.
- Zerilli, L. 2008. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Álvaro Díaz Gómez

Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Profesor – Investigador, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia. adiaz@utp.edu.co

Juan Sebastián Díaz Arboleda

Psicólogo y profesor de la Universidad de Ibagué, Colombia. jusediar@hotmail.com





Contribuciones a los debates sobre justicia social desde las educaciones. Reflexiones críticas¹

María Cristina Martínez Pineda

Carolina Soler Martín

Faustino Peña Rodríguez

Resumen

Los discursos sobre justicia social están al orden del día, y en estos caben los debates relacionados con la desigualdad, exclusión, discriminación y segregación social. Situar esta problemática social, cultural y educativa, es una necesidad urgente y abre un campo de análisis crítico para los investigadores sociales. Análisis crítico en doble vía: de un lado, para hacer visible, reconocer y analizar las barreras que mantienen las brechas actuales entre una educación pobre para pobres y una educación para élites; entre una educación reproductora de hegemonías y una educación que reconozca y asuma que el mundo es diverso, que somos diferentes y que las repuestas sociales y educativas han de ser múltiples y pertinentes. De otro lado, para avanzar en el trazado de iniciativas que señalen las deconstrucciones necesarias para construir otros referentes que expresen la responsabilidad social y política que tienen los sistemas educativos y la acade-



¹ Este texto hace parte de las reflexiones adelantadas en la propuesta de formación de maestros para una educación con justicia social -2013- y de la investigación sobre lineamientos pedagógicos para una educación con justicia social que los autores adelantan actualmente en la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia (CIUP código DSI 397-15).

mia en general, de aportar al desentrañamiento de los hilos de poder y sujeción al modelo de “capital humano” instalado como referente a seguir. También, a la construcción de alternativas que tomen como punto de partida el reconocimiento de las condiciones de injusticia como realidad histórica, y apuesten por proyectos educativos que potencien la formación de sujetos en todas sus dimensiones: ética, política, estética, social, afectiva y productiva entre otras.

Este es el sentido y la apuesta de este texto que se estructura en tres apartados: el primero ubica de manera panorámica la problemática, el segundo y el tercero relacionan estructuras y perspectivas en las cuales se han instalado las injusticias sociales y educativas, y desde esta visibilización, generar rupturas que contribuyan a la construcción de sociedades y educaciones más justas.

Palabras clave

Educación crítica, justicia social, educación con justicia social, desigualdades sociales, exclusiones educativas.

Problematizaciones para repensar la justicia social

*Lo que más impacta al contemplar la realidad a la mano,
es la marginalidad y la injusticia.*

Luis Villoro, 2009

El tiempo de actuar es ahora, porque ya no aguantamos más la injusticia social en el mundo y porque hay un colapso ecológico. Sin embargo, por otro lado hay un sentimiento opuesto, que es el sentimiento de que, dada la amplitud de los problemas que enfrentamos, necesitamos cambios muy complejos y muy amplios, que son cambios civilizacionales: necesitamos otra civilización. Ya no basta tomar el poder; hay que transformar el poder, hay que transformar las sociedades.

Sousa, 2007,13

Los discursos sobre justicia social están al orden del día, en estos caben los debates relacionados con la desigualdad, exclusión discriminación y segregación social. No es necesario ir muy lejos para hablar de injusticias y mucho menos para reconocerlas. Razón tiene Luis Villoro cuando plantea que el camino más certero para hablar de justicia es partir del reconocimiento de las injusticias.

Algunos balances acerca de los resultados de la globalización capitalista dan cuenta de una ampliación de la vulnerabilidad que afecta a un grueso sector de la población, un afianzamiento de la exclusión social y el incremento salvaje de la división entre ricos y pobres que acentúa las injusticias, también, de la necesidad de actuar desde todos los sectores, entre estos la educación, para frenar estas situaciones, con la advertencia de que no hay fórmulas y que las oportunidades políticas son bajas, entre otras razones porque existe una amplia y casi



total desconfianza en los Estados nación, “para muchos ya no resulta axiomático que el Estado territorial moderno sea la unidad apropiada para pensar las cuestiones relativas a la justicia ni que los ciudadanos de esos Estados sean los sujetos pertinentes” (Fraser, 2008, p. 35).

Según Fraser, estamos ante la necesidad de comprender los enmarcamientos que limitan las formas de entender y accionar la justicia para producir reenmarcamientos y transformaciones en los referentes sociales, culturales y políticos. Para esta autora, nos hallamos ante una nueva constelación de cultura política. “En esta constelación, el centro de gravedad ha pasado de la redistribución al reconocimiento y a la búsqueda de una participación auténtica de los hasta ahora excluidos” (2008, p. 93).

En el caso educativo, es necesario deconstruir las injusticias que se han afirmado con el modelo de capital humano. Siguiendo a Fraser, repensar estas nociones, exige tener en cuenta no solo el “qué”, de la justicia, sino involucrar directamente el “quiénes” y el “cómo” de la misma. Exige también estrechar los vínculos entre educación y cultura y posicionar otros referenciales teóricos que den lugar a las perspectivas críticas y emancipatorias, y a la configuración de subjetividades políticas capaces de transformar los entornos de desigualdad social.

En América Latina los sistemas educativos están cooptados por las retóricas del mercado. Bajo el modelo de “capital humano” la educación se ha deshumanizado, al centrarse en la formación del sujeto-máquina, sujeto-consumidor y sujeto-obrero, se incrementan las desigualdades sociales y se restringe a unos pocos las probabilidades de ejercer la movilidad social. Investigadores de Dejusticia, plantean que en Colombia, “la mayoría de niños pobres están condenados a recibir una educación muy regular que los lleva a tener rendimientos académicos inferiores a los de quienes crecen con privilegios”. Los resultados del estudio revelan una condición penosa, pero invisibilizada. Afirman que es posible hablar de una especie de “apartheid educativo” porque “lo que ocurre con la educación en Colombia no es muy distante a aquella política estadounidense que defendía el principio de ‘somos iguales, pero nos mantenemos separados’. Esta “ha sido una discriminación injusta, perversa si se quiere, pero casi invisible, silenciosa” (García, et al., 2013).

Admitir que la noción de “justicia” va más allá del mandato constitucional² y del deseo de tener justicia y equidad para todos, es quizá un planteamiento utópico si reconocemos que la constante son las condiciones de injusticia. En correspondencia con los planteamientos de Fraser (2008), el significado más

2 En Colombia, la Constitución Política de 1991, en su preámbulo establece, que busca “asegurar la justicia” a los integrantes de la nación. Así mismo, en el artículo 2 dice: es un fin esencial del Estado “asegurar la vigencia de un orden justo”.



general y más cercano a los intereses de este texto, es asumir la justicia como la búsqueda permanente de hacer efectivo el principio de *paridad participativa* que se asume como,

una noción consecucional, que especifica un principio sustantivo de justicia mediante el cual podemos evaluar los acuerdos sociales: estos son justos si solo se establece que todos los actores sociales pertinentes pueden participar como pares en la vida social. Por otro lado, la paridad participativa es también una noción procesal, que especifica un procedimiento estándar mediante el cual podemos evaluar la legitimidad democrática de las normas: estas son legítimas si y solo si exigen el asentimiento de todos los implicados en los procesos de deliberación, equitativos y abiertos, en los que todos pueden participar como pares. (Fraser, 2008, p. 63)

Contribuir desde la educación a la construcción y adopción de este principio de “paridad participativa” como regulador de acciones justas exige, entre otros asuntos: a) trabajar por deconstruir los enfoques que han actuado como referentes para la acción y aportar a la construcción de otros; b) evidenciar las acciones de injusticia y las limitaciones que se generan en los diferentes escenarios educativos; c) avanzar en la construcción de propuestas y experiencias educativas y pedagógicas alternativas en tanto asuman la eliminación de las injusticias.

Los estudios de Fraser aportan al reconocimiento de las limitaciones de la justicia en tres órdenes: las primeras, son *limitaciones relacionadas con la dimensión económica de la justicia* y se expresan como “injusticia distributiva” (maldistribution). Son las causadas por la mala distribución de recursos y generan exclusión social por desigualdades económicas en las estructuras económicas existentes. Las segundas, son *limitaciones relacionadas con la dimensión cultural de la justicia*, son *limitaciones de reconocimiento (misrecognition)*. En estas, las personas excluidas se ven impedidas para interactuar en condiciones de paridad “por jerarquías institucionalizadas de valor cultural que les niegan la posición adecuada; en este caso, sufren una desigualdad de estatus, o un reconocimiento fallido” (Fraser, 2008, p. 40). Las terceras, son *limitaciones relacionadas con la dimensión política de la justicia* y se expresan como *luchas por la representación (participación)* de los excluidos en espacios de definición de lo político y la política. Frente a tres dimensiones de la injusticia es necesario actuar.

¿Por qué y para qué abordar y relacionar los temas de educación con *justicia social*? Aunque nuestra mirada no es del todo optimista, es imperativo reconocer que culturalmente están enraizadas en la sociedad un amplio número de injusticias en los tres órdenes: económico, cultural y político, y que corresponde a la educación contribuir en su visibilización y deconstrucción para agilizar los cambios. También, porque existen alternativas, luchas y amplias movilizaciones especialmente por el reconocimiento que dan cuenta de estos avances; en nuestro continente y en el mundo entero hay voces colectivas de repudio e indignación y resistencia a las injusticias sociales, también hay búsquedas y acercamientos a nuevos caminos, aunque no hay fórmulas ni modelos únicos a



seguir³. Siguiendo el epígrafe de Boaventura de Sousa Santos, consideramos que este es el tiempo de actuar, de hacer real la utopía de otro mundo mejor, construirlo desde nuestra territorialidad, desde el reconocimiento de lo que somos y lo que nos es propio, desde las posibilidades de construir educación propia.

Enfoques de justicia: enmarcamientos y rupturas necesarias

Los enfoques que han dominado el panorama de la justicia, la ética y la política son el utilitarismo y el libertarismo. El utilitarismo trabaja bajo el principio de que el individuo debe lograr la misma felicidad⁴. Tiene su base conceptual y práctica en sumar todos los beneficios y restar los costes de tal manera que sea mayor lo que produce placer que lo que produce dolor (Sandel, 2011); sopesa las preferencias sin juzgarlas y considera que las preferencias de todos cuentan por igual. Señala que la acción, normatividad o institución específica debe ser beneficiosa para la mayor cantidad de personas posible, esto es, ser tan general que beneficie al mayor número de personas sin detenerse en los que no alcanzan esta media posible⁵.

Desde el enfoque libertarista, Rawls (2002) critica que lo que beneficia a la mayoría puede perjudicar a minorías, las ventajas para unos pueden ser desventajas para otros; las ventajas o beneficios no pueden ser justificadas por desventajas o perjuicios para otros. Sin embargo, las críticas de este autor conllevan a que es un hecho excluyente situar los procesos sociales en la perspectiva de ventajas y desventajas, pues confirma la existencia de mayorías y minorías y, por tanto, individuos y grupos sociales atendidos según los cánones establecidos, mientras que otros sufren las consecuencias de la repartición. Si el ideal de sociedad es que cada quien se haga cargo de su felicidad y con ello se consiga el máximo bienestar general, coloca en situación de desventaja a los que por condiciones sociales o culturales no pueden lograrlo, por tanto, es una perspectiva excluyente y segregadora que clasifica y aísla. Con esta mirada el Estado privilegia a los tradicionalmente favorecidos.

3 El trabajo de Martínez (2011) presenta un amplio mapa de estas luchas sociales y educativas.

4 La felicidad o el bienestar son tan solo uno de los estados mentales de los seres humanos, existen muchas experiencias valiosas, no solamente las asociadas a la felicidad, señala el Filósofo político Nozick (1988).

5 Kymlicka (1995) señala que el utilitarismo tiene dos atractivos como teoría de moral política: el primero, su fin no depende de la existencia de Dios o del alma en cuanto la felicidad o el bienestar es algo que todos buscan, tanto para sí mismos, como para aquellos que aman; en otros términos, es algo que pueden conseguir sin que medien entidades metafísicas. El segundo, el consecuencialismo, que consiste en verificar si el acto o la medida política específica genera o no algún bien identificable, esto es, algo es moralmente bueno si mejora la vida de alguien.



A la vez, la consideración utilitarista de no juzgar las preferencias, produce un mundo carente de crítica, unos sentidos de vida donde prima la utilidad en detrimento de lo humano. En los procesos educativos “...el utilitarismo excluye de su base informativa tres dimensiones fundamentales: i) la integralidad de las personas, ii) los factores objetivos que influyen en la utilidad, iii) la libertad como objeto de valor específico” (Vethencourt, 2007, p. 20). Sen señala que desconocer las diferencias limita las posibilidades de acción.

Unos ingresos idénticos pueden ir acompañados de diferencias significativas de riqueza. La misma cantidad de riqueza puede coexistir con muy diferentes niveles de felicidad. Un grado igual de felicidad puede estar asociado con una gran divergencia en la satisfacción de las necesidades. La igualdad de felicidad puede ir acompañada de diferencias significativas en la satisfacción de las necesidades. La satisfacción de necesidades iguales puede ir asociada con muy diferente grado de libertad de elección. Y así sucesivamente. (Sen, 2004, p.15)

La utilidad y el no juzgamiento de las preferencias obvian las condiciones de individuos y grupos específicos y los coloca en luchas con pocas posibilidades de acceder a los beneficios sociales que por justicia les correspondería.

La defensa de la capacidad de elección individual es la esencia del libertarismo, en tanto acción que posibilita la puesta en marcha de las facultades psicológicas y sociales humanas, capacidad que está en directa relación con la libertad de otros.

Si cree que hay derechos humanos universales, es que usted, seguramente, no es utilitarista. Si todos los seres son dignos de respeto, sean quienes sean o vivan donde vivan, estará mal que se les trate como meros instrumentos de la felicidad colectiva. (Sandel, 2011, p.121)

Sin embargo, elegir es una situación que no tiene solo relación con capacidades mentales (percepción, juicio, capacidad de discriminación, actividad mental) y preferencias morales en tanto lo social influye esas libertades. Las personas no pueden ser fines en sí mismos –como lo señala Kant– si no cuentan con las condiciones y capacidades para hacerlo y sobre todo si se agencian esfuerzos desde posturas clasicistas que generan diferencias sociales en las que el respeto individual y de la diversidad no son las constantes. La diferencia, interculturalidad, multiculturalidad y diversidad entre otros, requieren cambios estructurales que posibiliten que los discursos vayan acompañados de las prácticas.



Expresiones contemporáneas del utilitarismo y el libertarismo

Podría decirse que los referentes actuales corresponden a un neoutilitarismo que se presenta en forma de eficacia, eficiencia, competencias, logros, indicadores y calidad, todos en el plano de lo individual pero disfrazados de lo social. Un neoutilitarismo en el que si bien las políticas sociales se orientan a atender a las minorías (focalización), en la práctica no son consistentes ni robustas por-

que se realizan desde un modelo económico –el neoliberalismo– que cede su iniciativa a los intereses privados. El libertarismo se desarrolla en la actualidad como un sistema social en el que la mayoría vive para satisfacer sus necesidades básicas. Respetar a las personas como fines en sí mismos y que ellas mismas busquen este respeto, se vuelve un objetivo individual y colectivo necesario pero de difícil consecución ante la avalancha de normativas en torno al gobierno de los cuerpos y al excesivo individualismo que impide el sistema de libertades para todos y que ha conllevado a la necesidad vital de luchar por nuevos sentidos que ubiquen lo social en unos lugares de privilegio y se tienda hacia la constitución y visibilización de subjetividades en donde lo económico, lo cultural y lo político sean los ejes de las luchas.

Bajo la filosofía de la utilidad, la educación se vuelve un asunto individual, lo cual contradice los postulados que señalan que una de las grandes pretensiones de la educación es el conocimiento, la cultura y lo colectivo, los cuales tienen la finalidad de ayudar a construir las sociedades humanas y potenciar su evolución, su utilidad es en el plano de lo social y colectivo, aunque haya prácticas *non sanctas* en ese sentido. Aprender y conocer *solo* sobre cosas útiles (definidas por el mercado) desnaturaliza la finalidad de la educación. Esta no puede someterse únicamente a intereses económicos de pocos, puesto que lo cultural, lo simbólico y lo político son campos de acción colectiva. En este modelo, la sociedad del conocimiento es una sociedad de intercambio de tecnología, información y desarrollo anclada en el neoutilitarismo.

En el centro de estos debates se encuentra el reconocimiento de derechos culturales y derechos políticos. Derechos culturales (sexuales, de la mujer, religiosos, de las personas con discapacidad...) en cuanto se busca *reivindicaciones* (étnicas, lingüísticas, culturales, políticas, sociales) ligadas, tanto con lo individual, como lo colectivo. Los derechos culturales van articulados a los derechos políticos en cuanto los primeros se transforman en el sentido que conlleva a las reivindicaciones y a la producción de nuevos sentidos en diálogos interculturales. Las personas se ubican en el espacio de forma social (Bourdieu, 1997), se relacionan, comparten perspectivas, miedos y deseos, compiten en el campo y producen intercambios materiales y simbólicos asociando sus vidas a dificultades y éxitos. El espacio afecta a las personas socialmente. Si las personas pudieran vivir su mundo solas, el utilitarismo sería el sistema social ideal.

Las actuales políticas de educación orientadas hacia la calidad son producto de la perspectiva neoutilitarista, y su carácter social queda en entredicho al no poder corregir desigualdades sociales afincadas. Al centrarse en la calidad, las políticas despliegan su accionar hacia objetos que en aras del bienestar de los individuos los enajena y los hace trabajar tras objetivos que rompen las comunidades. La filosofía utilitarista anula la necesidad y capacidad de los seres humanos para trabajar en torno a objetivos socioculturales. Bajo la filosofía de la utilidad, el aprendizaje representa un buen capital en tanto se convierte en algo a lograr por los individuos; aprender se dirige a aspectos puntuales que la gente



requiere para vivir su cotidianidad y en esa perspectiva el costo-beneficio puede resultar un buen reducto (Peña, 2013). El aprendizaje, al adelantarse desde los logros individuales no articula necesariamente aspectos como la conciencia social, lo comunitario, la ética, la moral y la formación, por lo que no debe extrañar que la violencia asociada a la escuela y los escolares tenga como una de sus causas la centralidad del aprendizaje y la marginalidad de las dimensiones de los seres humanos en la escuela y la educación.

Posibilidades desde perspectivas críticas

Es evidente y está suficientemente demostrado, que la educación no puede direccionarse desde la teoría libertaria *del libre mercado*. El mercado es una entidad abstracta que en la mayoría de ocasiones no puede regular las libertades individuales; desde perspectivas educativas, hay que preguntar ¿cómo se constituyen las libertades humanas y a dónde conducen estas?, ¿cómo se construye libertad con el Otro para que las libertades de unos no afecten las de otros?

(...) que la sociedad cobre sentido por medio de la voluntad de las personas y no que las personas obtengan su sentido del servicio que prestan a una voluntad común, de la que son portavoces irrevocables unos pocos predestinados en auto-proclamada comunicación directa con el destino del pueblo, la verdad científica de la economía o las raíces ancestrales de la tribu...es necesario algo más: hay que entregarles (a las nuevas generaciones) la completa perplejidad del mundo, nuestra propia perplejidad, la dimensión contradictoria de nuestras frustraciones y nuestras esperanzas. (Savater, citado por Gómez, 1998, p. 253)

Pensar que el Estado enfoque su acción a ser árbitro de la propiedad privada, regule el cumplimiento de los contratos y garantice la paz como lo proponen los defensores del *Estado mínimo*, es dejar el estado de cosas como ha sido constituido y como se encuentra en el presente, es pensar que no hay nada de malo en el orden social. El incremento de injusticias, inequidades, desigualdades, así como las luchas contra estas, evidencian que el estado de cosas no responde a libertades promovidas en medio de condiciones sociales y culturales equitativas en condiciones de paridad.

Corresponde entonces a investigadores sociales y a todas las formas y modalidades de hacer educación, hacer visibles los sujetos que histórica y sistemáticamente han sido excluidos por su etnia, género, capacidades, habilidades, y otras singularidades, y que desde el Estado se les ha negado la garantía de sus derechos de acceso a los bienes públicos con equidad. Aunque lograr la igualdad sea un asunto complejo como lo demuestran los estudios de autores como Walzer (1993), Sen (2004), Bolívar (2012) y Dubet (2005), entre otros, también es necesario evidenciar que las apuestas por la calidad educativa, aunque sea una calidad amorfa y desigual, se traduce en un afianzamiento de las desigualdades y por ende en las injusticias. Al dotar a los más favorecidos de una “educación de calidad” desde los cánones del mercado, se contribuye a ampliar la brecha entre



quienes tienen oportunidades económicas y culturales para acceder a esta y los que socialmente quedan excluidos.

Las perspectivas y enfoques culturales, descoloniales, antirraciales, del derecho a la educación desde las cuatro A (asequibilidad, accesibilidad, aceptabilidad, adaptabilidad) ofrecen otras miradas para afianzar las deconstrucciones necesarias a los referenciales del mercado imperantes. Desde las educaciones se requiere fortalecer las iniciativas hacia el reconocimiento de la diversidad, la diferencia cultural, las prácticas diferenciadas y el desarrollo de las capacidades individuales, y no competencias únicas que miden lo que los grandes monopolios del mercado necesitan que midan.

Desenmarcamientos críticos desde las educaciones

Las reflexiones que se presentan a continuación se orientan a crear alternativas de análisis en relación con reiteradas y comunes situaciones de injusticia social en la educación, que se han instalado en la cotidianidad escolar: prácticas de exclusión y fracaso escolar que afirman las inequidades y algunas críticas al enfoque de capital humano. En todos los casos se asume una perspectiva crítica, en tanto se distancian de las corrientes utilitaristas que permean a la educación y a la escuela, interpelan las prácticas que producen y reproducen estructuras injustas y apuestan por caminos en los que todos los sujetos, sin exclusiones, sean reconocidos y partícipes en la construcción de sí mismos y de la sociedad.

Descolonizar, deshomogenizar y erradicar prácticas de exclusión en la educación y la escuela

Múltiples investigaciones afirman que la escuela invisibiliza la historia de los sujetos y sus experiencias de vida, que deja de lado lo cotidiano para seguir lo preestablecido, y con esto, la escuela se aleja de los contextos y las vivencias de quienes la habitan por un largo período de la vida. También se afirma que en la escuela se presentan grandes y sistemáticos procesos de exclusión. De acuerdo con la propuesta de Castel citado por Karsz (2004), estos procesos ya no se refieren a la eliminación del otro ni necesariamente a la separación en espacios cerrados, se refieren a una tercera forma de exclusión en la que se dota a algunas poblaciones de un estatus especial, en el cual, coexisten en la comunidad pero privados de ciertos derechos y de la participación en ciertas actividades sociales.

La exclusión no es arbitraria ni accidental, mucho menos natural, corresponde a un orden racional, es justificada mediante argumentos y procedimientos oficiales o por lo menos, consensuados. Es decir, “las exclusiones son formas de discriminación negativas que obedecen a reglas estrictas de construcción, en una sociedad dada” (Castel citado por Karsz 2004, p. 67). La escuela no ha sido ajena a lo anterior. Allí, existen diferentes tácticas de exclusión, las cuales se han naturalizado y consensuado implícita o explícitamente, además, no se



problematizan ni hacen parte de la agenda educativa. Por ejemplo, interpretar las realidades de los otros sin contar con su voz, vigilar y censurar información dando el permiso y amplificando lo compatible con la cultura dominante, presentar informaciones distorsionadas, ridiculizaciones, tergiversaciones que legitiman desigualdades e imposibilitan el acceso a análisis críticos, encasillar en lo popular o emergente expresiones culturales y artísticas y contraponerlas a la “cultura oficial”, entre otras prácticas (Torres, 2011).

También, se ignoran culturas presentes en la sociedad, se aceptan silencios acerca de realidades que conforman nuestro mundo o se minimiza la presencia y voces de los sujetos, sus historias y realidades. La promoción educativa de múltiples experiencias, saberes, políticas y procesos de formación no logra frenar en los currículos las injusticias, discriminaciones y desigualdades (el racismo en las escuelas, por ejemplo, es evidenciado en Colombia en la investigación “yo no me llamo negrito”), ni tampoco construir nuevas miradas mediante las cuales se problematizan las situaciones y se generen otras formas de producción de conocimiento, se descentralicen los métodos y se deshomogenice dicha producción. Los discursos racistas, clasistas, sexistas, homófobos, entre otros, siguen presentes en nuestras escuelas como discursos dominantes.

La perpetuación de las exclusiones, sutiles o contundentes, hace parte del proceso de colonización, de la relación asimétrica, de relaciones unilaterales, que niega a un polo de la relación la condición de sujeto, y con esto, empobrece y degrada al que está en el lugar de colonizado, pero también, degrada las relaciones entre unos y otros (Gallardo, 2010). La colonización por vía de la exclusión hace que algunos, aunque dentro de la sociedad, estén fuera de ciertos circuitos y de ciertas prácticas, y esta situación es intolerable, como afirma Karsz (2004).

Ser y sentirse subvalorado, maltratado, humillado o excluido por una característica social, cultural, económica, de capacidades o cualquier otra, evidencia la existencia de una cultura dominante que reafirma el supuesto de homogeneidad o la pretensión de esta. Exigir o pretender homogeneidad, priva a todos de los desarrollos que pueden surgir ante el respeto por cualquier diferencia y, priva de la ampliación de intereses, cosmovisiones y proyectos futuros (Veleda y otros, 2011). Además, aunque en la escuela algunos estudiantes sobreviven o pueden llegar a tener éxito en ambientes que no reconocen ni tratan en forma positiva las diferencias y los excluyen, esto no se acerca a la justicia social, no es una educación ideal, esto es injusto para unos cuantos (Sapon-Shevin, 2013).

Las sociedades contemporáneas lentamente han incorporado referentes de diversidad cultural; en Colombia las políticas educativas y los planes decenales reconocen reiteradamente en sus discursos el carácter multicultural, pluriétnico, diverso y biodiverso del país y proyectan fortalecer la etnoeducación. Sin embargo, en cada política el reconocimiento de las comunidades étnicas toma un carácter de inicio, en cada plan se lee el desconocimiento del anterior, evidenciando bandazos, incumplimientos, desarticulaciones, improvisaciones y



en últimas, reiteración de injusticias sociales. Al no reconocer, se impone; al no ser participativos, los procesos educativos y sociales son impuestos y excluyentes.

El proceso de reconocimiento, participación y promoción de las diferencias humanas en los procesos sociales y educativos ha evidenciado múltiples resistencias desde los grupos dominantes, sin embargo, ciertos cambios sociales, la apropiación sociocultural, las resistencias y subjetividades políticas fortalecidas, entre otros factores, han logrado que algunas comunidades locales, educativas, sociales, investigativas y culturales hagan referencia y trabajen en torno a una educación propia, educación en y para la diversidad, formación de maestros en perspectiva sociocultural, etnoeducación, afrocolombianismo, educación sin exclusiones y apuestas en pos de desarrollar prácticas pedagógicas que reivindiquen los saberes de las comunidades tradicionalmente invisibilizadas, que hagan partícipes a todas las voces, que analicen las deudas históricas de la sociedad, la educación y la escuela ante algunos sujetos. Lo anterior aporta a la construcción de vías para descolonizar los saberes que fundamentan la educación y la sociedad⁶.

Descolonizar es fundamental para derrumbar el dominio y la reproducción de injusticias sobre algunas culturas y algunos sujetos: la descolonización debe llevar al reconocimiento y la participación. Para el caso de la escuela, se requiere analizar lo que se dice y hace mediante las herramientas que esta utiliza (verbalidad, libros, textos), y en conjunto, combatir las condiciones y procesos que han hecho de la colonización un ideal a perpetuar. La revisión analítica de los currículos, textos escolares, proyectos educativos institucionales y prácticas de los maestros es fundamental en el camino de construir un sistema educativo justo y respetuoso con las diferencias.

Descolonizar implica, también, analizar las recomendaciones que agencias y organismos multilaterales (FMI, Banco Mundial, BID, CEPAL) plantean a la educación, pues estas,

... suelen presentarse como propuestas respaldadas por el conocimiento científico y por las “lecciones de la experiencia internacional”. No obstante, como ya muchos destacan, estas recomendaciones tienen muchas debilidades, entre otras: un fuerte sesgo occidental, la idea de un “tercer mundo” relativamente homogéneo, y un tratamiento simplista de las “buenas prácticas” que se ponen fácilmente como modelo y se exportan a otros contextos sin atender la especificidad de los contextos y los procesos. Más que recomendaciones, se presentan



6 En el trabajo de Martínez y Soler (2014), “Formación y acción pedagógica de los maestros: vínculos entre educación y justicia social”, se presentan las necesidades y oportunidades desde la formación de maestros para descolonizar el saber.

como condiciones para la adjudicación de préstamos y donaciones, y como manuales a ser seguidos al pie de la letra por quienes toman decisiones en los países del Sur, dejando en la práctica poco margen para la creación y la adaptación. La ineficacia de dichas recomendaciones está a la vista. (Torres, 2005)

Desnaturalizar el fracaso escolar

Los grupos culturales o sociales dominantes, a través de la escuela, reiteran que el fracaso de los más desfavorecidos se debe a factores como talento, mérito, cognición, competencias, capacidades y discapacidades, entre otros. Las racionalidades pasadas y aún las actuales, señalan al fracaso como producto de vacíos del estudiante, individualizándolo y naturalizándolo en el caso de los sectores sociales desfavorecidos.

En las relaciones entre el éxito y el fracaso escolar, algunos ya son leídos como más cercanos al fracaso y, antes que verlos como víctimas de las injusticias, son considerados responsables de sus propios fracasos en tanto la escuela les ha dado las mismas oportunidades para ser triunfadores (Dubet y Duru-Bellat citados por Bolívar, 2005).

Contrario a lo anterior, el fracaso escolar es el producto de condiciones de inicio sociales, económicas y culturales desiguales (estrato socioeconómico, contextos, apoyos, condiciones familiares, promesa de movilidad, apoyo a trayectorias), no de talentos o cogniciones individuales. El fracaso escolar recae, generalmente, en aquellos estudiantes que por sus condiciones de inicio han carecido de oportunidades para acceder a lo que la educación les exige como condición de entrada, por lo tanto, para solucionarlo hay que trabajar en esas condiciones de inicio.

Mejía (2014) afirma que en muchas ocasiones, las personas no han tenido las oportunidades concretas para acceder a un proceso que otorgue méritos significativos, como el éxito escolar, méritos considerados cualidades o valores positivos reconocidos socialmente. El éxito escolar escapa a muchos sujetos, y es injusto analizarlo como cuestión individual ligada, por ejemplo, al mérito.

...hay seres humanos con precarios méritos sociales porque la misma organización social ha perpetuado su rezago, lo cual conduce a que tan escasos méritos lo hagan merecedores de reducidas asignaciones de bienes materiales o inmateriales. Estas personas sin mayores atributos, por una determinación ajena a su voluntad, no deben apreciar con entusiasmo la regla de “dar a cada cual según sus méritos” pues cuando se observan se pueden ver casi desnudos para exigir reconocimientos de cualquier tipo. (Mejía, 2014, p. XIX)



La educación, ante condiciones sociales desfavorables que no han posibilitado alcanzar ciertos méritos, no debe acudir a la distribución igualitaria de recursos entre estudiantes, se debe pensar en desigualdades justas en las cuales se apoye con mayores recursos a los estudiantes menos favorecidos, así, se evita que las desigualdades condicionen los aprendizajes y el rendimiento escolar (Bolívar,

2005). Ante las desigualdades sociales previas a la escuela, una igualdad en la oferta educativa, dirá Dubet (2005), no alcanza a ser efectiva y, una educación homogénea, según López (2005), ya no tiene efectos de integración social, sino que pasa a reproducir y reforzar discriminaciones y trayectorias desiguales, las cuales no se deben tolerar.

Para desnaturalizar el fracaso, un sistema justo y una educación justa necesitan contrarrestar las situaciones de desventaja, no pueden ser indiferentes a estas. Desde los fundamentos de la justicia redistributiva, por ejemplo, es un avance social destinar apoyos extras bien sea según necesidades, según las diferencias o según los méritos de los sujetos o grupos. Son aceptadas desigualdades justas en pro de disminuir la privación de bienes, se aceptan apoyos extra para acceder a un bien simbólico y cultural como es la educación; y es aceptable alejarse de la perspectiva utilitarista, en cuanto es importante lo que sucede con quienes no entran en el beneficio de las mayorías.

Lo anterior se corresponde con el término de equidad, desde el cual hay que dar más y sobre todo mejor a los que menos tienen. El pasado y presente de los sujetos está inmerso en profundas desigualdades e injusticias, una de estas las económicas. La equidad deberá encaminarse, según López (2004), a romper y combatir determinismos del pasado, en otras palabras, a remediar desigualdades iniciales que lleven a una explicación lineal del futuro por el pasado.

La equidad se constituye, tanto por la concepción de igualdad, como por la de reconocimiento de las diferencias, es decir, una igualdad de base y como horizonte pero también una valoración de la diversidad humana. Al retomar la pregunta de Bobbio, enfatizada por Sen, ¿igualdad de qué?, se debe comprender, tanto la relevancia de la igualdad para toda teoría normativa del orden social, como también la necesidad de “precisiones frente a la diversidad propia del ser humano y a la diversidad de dimensiones respecto a las cuales (la igualdad) puede ser promovida” (López, 2005, p. 67).

La equidad tiene un carácter ético en cuanto exige tomar postura sobre cuál es la igualdad estructurante o fundamental; y también, un carácter político, porque implica la búsqueda de la igualdad, una igualdad comprendida como proyecto, como devenir de una sociedad desde el consenso, desde el pacto social. Solo en estas condiciones la noción de equidad se pone en acción, resignificando el presente, ya no como determinación inevitable del pasado, sino como momento de construcción del futuro (López, 2005, p. 69).

La noción de equidad no compite ni desplaza a la de igualdad, sino que, por el contrario, la integra, ampliándola en sus múltiples dimensiones. No hay equidad sin igualdad, sin esa igualdad estructurante que define el horizonte de todas las acciones. La noción de equidad renuncia a la idea de que todos somos iguales, y es precisamente a partir de este reconocimiento de las diferencias que propone una estrategia para lograr esa igualdad fundamental. La igualdad es, entonces, una construcción social. (López, 2005, p. 68)



En la educación, las miradas críticas actuales exigen reconocer a todos los estudiantes como importantes, por ende, hay que buscar respuestas a sus necesidades, pero también hay que construir estrategias para pluralizar las valoraciones de los conocimientos, ritmos, estilos y demás características propias de las diferencias humanas. Una vez posibilitado el acceso a la escuela, el ideal es que todos los estudiantes participen de la vida escolar a plenitud (igualdad como horizonte), que sean reconocidos desde sus diferencias y además, que estas diferencias no conlleven a desigualdades, para lo cual se deben eliminar o por lo menos disminuir los patrones institucionalizados que no permiten que el estudiante haga parte de todo lo que implica la situación escolar⁷.

El fracaso escolar excluye a los estudiantes de la participación a plenitud de la vida escolar. Una escuela que tenga en cuenta los criterios de diferencia y necesidad, que visibilice y reconozca no a grupos dominantes ni privilegiados, sino a quienes han estado excluidos de bienes simbólicos y materiales fuera y dentro de la institución, es una escuela que avanza en el camino de la justicia social en tanto se preocupa por el “quién” y el “cómo” de la justicia, tal como lo desarrolla Nancy Fraser.

Situaciones como el fracaso escolar generan desigualdades dada la distribución desigual de saberes, conocimientos, socializaciones, aprendizajes y oportunidades sociales. También, conllevan a discriminaciones de diverso orden en las que las teorías y prácticas sobre capital humano han desempeñado un papel fundamental.

Superar en la educación y la escuela el enfoque de capital humano

El mercado y su parafernalia capitalista han sido convertidos en el criterio universal por excelencia. Aspectos como globalización de los mercados, competencias laborales, internacionalización, desarrollo, capital humano, competitividad o productividad emergen como criterios que direccionan e impulsan para ser alcanzados por la sociedad y sus instituciones.

La educación, desde la década de los sesenta, aunque con mayor énfasis desde los años noventa, comenzó a destacarse como factor relacionado con el crecimiento económico. El Banco Mundial, la OCDE, la CEPAL, el BID, la UNESCO y la OIT instalaron la noción de capital humano, si bien desde una concepción amplia referida a los conocimientos que los individuos adquieren durante toda su vida y que usan para producir buenos servicios o ideas en el mercado o fuera de este, básicamente el término se instaló como calidad de mano de obra o trabajo capacitado y preparado desde la educación formalizada.



7 En Soler (2011) se amplían aspectos relacionados con oportunidades para el reconocimiento de ritmos, estilos e intereses no hegemónicos en la escuela.

El llamado capital humano es capital por tratarse de un valor económico capaz de generar nuevo valor económico. A partir de esta premisa, se centra la atención en la calificación para el trabajo, lo cual implica admitir la necesidad de fuerza laboral con conocimientos y destrezas de gran calidad para la producción, adicionándose la necesidad de alcanzar competitividad. El alcance de estas “competencias se le asigna a la educación”.

En estas lógicas, la escuela se asume como “escuela empresa”, gestionada por las ciencias empresariales y los modelos innovadores en gestión de recursos humanos; escuelas con énfasis en la automotivación e iniciativa, que proponen al riesgo y al liderazgo como oportunidades para triunfar. Un paradigma educativo que tiene como norte la “competitividad”, la “productividad”, la “eficiencia”, “los insumos”, los “procesos”, los “productos”, la reducción de “costos”, el aumento de los “beneficios” y las “tasas de retorno”. En suma, el “mercado”, cuyo centro es “la calidad”, traducida en eficacia, es decir, en lograr los máximos resultados con mínimos costos (Donoso, 1999).

Como consecuencia de lo anterior, bajo el modelo de “capital humano”, la educación se ha deshumanizado. Se incrementan las desigualdades sociales y se restringe a unos pocos las probabilidades de ejercer la movilidad social. Los sujetos son cosificados al formar parte del componente productivo, son mercancía ligada a ganancias y rentabilidad, herramientas de trabajo o instrumentos de producción que persiguen la prosperidad material (Garrido, 2007).

El sujeto en este modelo, es autorresponsable de sí, es autor de sus éxitos y fracasos, y con esto, se omiten coacciones estructurales. En el ámbito de la ciudadanía, si se continúa sin poner en tela de juicio el orden económico, social y político capitalista desde su visión consensualista y contractualista, se seguirá concibiendo a

la ciudadanía como una condición social y política que depende de la capacidad de los individuos para bastarse a sí mismos. El mercado decide, así, la suerte que corresponde a cada uno, pues en él se compensan las desigualdades iniciales mediante la iniciativa individual y la competitividad, de modo que la ciudadanía halla su límite claro de ejercicio en las barreras “invisibles” establecidas por el mercado. (Skliar y Téllez, 2008, p. 215)

Educar para el trabajo se encuentra en el trasfondo de la política educativa de los últimos años, el desempleo y las oportunidades laborales de los jóvenes son una preocupación de las últimas administraciones estatales. Los gobiernos asignaron al sector educativo un papel fundamental de mejoramiento de la capacidad de las personas para conseguir un trabajo y para emprender iniciativas que hagan posible la generación de ingreso por cuenta propia. Es así como en el presente cuatrienio se espera que la educación, en los niveles de básica y media, asegure una “formación sólida en competencias básicas, ciudadanas y laborales” y que sea pertinente a las necesidades de desarrollo del país y de sus regiones (MEN, 2003). También, se fortalecen los programas técnicos orien-



tados a la capacitación de mano de obra calificada direccionados a aumentar la rentabilidad y productividad del sector privado, no a crear conciencia de la necesidad de potenciar el desarrollo de todas las capacidades humanas, ni al desarrollo de las libertades de los sujetos.

Se le señala al sector educativo que la sociedad actual es la del conocimiento, lo cual implica hacer esfuerzos en torno a su democratización y por ende a mayor participación de los diferentes sectores sociales en su configuración, pero al centrarlo en torno a los mercados, la productividad y la competitividad, se aleja de estos principios y ni siquiera se asocia el éxito a lo universal como se pretendió en otros tiempos, menos a lo particular.

Mezclar la formación en los niveles educativos, sobretudo en la básica y la media, con la formación para el trabajo, es quitarle posibilidades a los estudiantes, es hacer más pobres a los tradicionalmente desfavorecidos, porque con la enseñanza que se les imparte respecto a este aspecto no van a conseguir mejorar sus condiciones sociales y, además, se les saca de la órbita profesional en la que contarían con mayores posibilidades de mejorar sus condiciones sociales. Es pasar de lo aparentemente universal a “la nada”. Además, este modelo incrementa la discriminación y exclusión de sectores sociales al considerarse imposibilitados para generar las tasas de retorno “adecuadas”.

Ante el panorama y la crítica que sitúa a las educaciones y a los sujetos como herramientas y medios para el desarrollo económico, uno de los múltiples fundamentos educativos que nos debe interrogar y movilizar, como maestros, como formadores de maestros y como sociedad, es el de los sentidos de las educaciones y escolarizaciones vigentes. Necesitamos interrogarnos por los sentidos o, sinsentidos, contruidos por niños, niñas y jóvenes, así como por sus familias, quienes relegados a las situaciones de pobreza y miseria que el capitalismo instala y perpetúa, por una parte, viven una oferta educativa que, si bien ha aumentado el acceso a la escolarización, da continuidad a las injusticias sociales y mantiene estigmatizaciones, subvaloraciones y exclusiones porque, leídos siempre como pobres no pueden ser más que sujetos pobres, carentes y necesitados. Ante esto, se desdibuja la tradicional mirada a la educación como partícipe en la movilidad social, entendiendo que un insuficiente acceso educativo limitaría esta movilidad y, por el contrario, se exalta que el origen social pone un techo al aprendizaje, es decir, el insuficiente acceso a bienes materiales y culturales limita las capacidades de aprendizaje, minimizando así los esfuerzos educativos (Baquero y otros, 2008).

Los sujetos viven en la oferta educativa una supuesta búsqueda de ideales sociales y económicos ya alcanzados por otros sujetos. Ideales de consumismo inmersos en el pretendido progreso y desarrollo, basados en valores de competitividad, adquisición de bienes, meritocracia e individualismo que olvidan las apremiantes necesidades de cohesión social, corresponsabilidad y solidaridad. Los desafíos para instituir un nuevo modelo exigen establecer nuevas dimensiones de reciprocidad entre la educación y la política social.



Provocaciones finales

Con base en las problematizaciones anteriores, consideramos que el enfoque de derechos reconceptualizado de su noción liberal y ampliado en otras dimensiones adquiere plena relevancia en las luchas contra las injusticias educativas y sociales. Su traducción en el campo educativo abre posibilidades reales y legítimas para trascender los límites de la teoría del capital humano y avanzar hacia la configuración de condiciones de paridad participativa en los términos ya enunciados en este artículo. La apuesta es por educar en y desde el reconocimiento de potencialidades y capacidades de cada sujeto, reconocido con sus diferencias y singularidades, no desde perspectivas igualitarias y masificadas definidas por intereses económicos; en estos enfoques la comprensión y el valor de las acciones educativas, así como sus regulaciones, son necesariamente diferentes: por el reconocimiento de los sujetos como centro de la acción educativa y no solo por su productividad –individuo reducido a producto–; por el reconocimiento de su condición humana y sus posibilidades en medio y con las diferencias identificadas no como factor excluyente, sino como suma de potencialidades en un mundo cultural y políticamente diverso.

En estas apuestas por estrechar relaciones entre educación y justicia social, las escuelas necesitan instituirse como escenarios de resistencia crítica y creativa, proactiva y no reactiva ancladas en el saber, saber que les da el poder para actuar y para superar la perspectiva economicista y productivista que las reduce a “empresas productoras de capital humano”.

En suma, el modelo de capital entronizado en los sistemas educativos, requiere ser deconstruido y reconstruido por una concepción y enfoque de potenciación de capacidades humanas que reconozca a cada persona como sujeto individual y colectivo con propuestas educativas y pedagógicas que reconozcan las singularidades, trabajen desde sus potencias y no desde sus déficits; que se ocupen de las injusticias y desigualdades sociales arraigadas que han impedido a muchos sujetos acceder a la movilidad social; que utilicen el crecimiento económico como instrumento para alcanzar el desarrollo de los sujetos y no como fin. Abogamos por Instituciones Educativas, que asuman como gestoras y promotoras de la erradicación de injusticias curriculares y educativas en general, que no son otra cosa que la traducción de las injusticias sociales que se expanden y afincan cada vez más.

Bibliografía

- Baquero, R.; Pérez, A., y Toscano, A. (2008). *Construyendo posibilidad. Apropiación y sentido de la experiencia escolar*. Argentina: Homo Sapiens.
- Bolívar, A. (2005). Equidad educativa y teorías de la justicia. En: *REICE*, volumen 3, núm. 002.
- Bolívar, A. (2012). Justicia social y equidad escolar. Una revisión actual. En: *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social* V.1, No.1.
- Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Madrid: Siglo XXI Editores.



- Donoso, R. (1999). *Mito y educación. El impacto de la globalización en la educación en Latinoamérica*. Argentina: Espacio Editorial.
- Dubet, F. (2005). *La escuela de las oportunidades ¿Qué es una escuela justa?* Barcelona: Gedisa.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Gallardo, H. (2010). Educación para la descolonización del imaginario. En: *Pensar América Latina*. Mayo 2003. http://heliogallardo-americalatina.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=184
- García, M. Espinosa; J. Jiménez, F.; Parra, J. (2013). *Separados y desiguales. Educación y clases sociales en Colombia*. Bogotá: De Justicia.
- Garrido, C. (2007). La educación desde la teoría del capital humano y el otro. En: *Revista EDUCERE*, Artículos arbitrados, Año 11, Nº 36, Enero - Febrero - Marzo 2007, páginas 73 - 80.
- Gómez, M. (1998). *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid: Morata.
- Jodar, F. y Gómez, L. (2007). Subjetividades posdisciplinarias. Sobre la constitución del alumno permanentemente en curso. En: *Revista Noveduc. Interés, motivación, deseo. La pedagogía que mira al alumno*. Argentina.
- Karsz, S. (2004). *La exclusión: bordeando sus fronteras*. España: Gedisa.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- López, N. (2005). *Equidad educativa y desigualdad social. Desafíos a la educación en el nuevo escenario latinoamericano*. Buenos Aires: IPE-UNESCO.
- Martínez, MC. y Soler, C. (2014). *Formación y acción pedagógica de los maestros: vínculos entre educación y justicia social*. Ponencia presentada en X Seminario Internacional Rede Estrado. Brasil, Salvador, 12 a 15 de agosto de 2014.
- Martínez, MC. (2011). *Cartografía de las movilizaciones por la educación en Colombia 1007-2007*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional & Cooperativa Editorial Magisterio.
- Mejía, L. (2014). Ensayo preliminar. La justicia. En: Kelsen, Hans. ¿Qué es la justicia?. Antioquia: Universidad de Antioquia. (Traducción de Albert Calsamiglia).
- MEN. (2003). *Articulación de la educación con el mundo productivo. La formación de competencias laborales*.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades*. España: Paidós.
- Peña, F. (2013). *Distribución social del capital escolar. Perspectiva socioeducativa*. Bogotá: Alejandría Libros.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- Sandel, M. (2011). *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Bogotá: Random House Mondadori.
- Sapón-Shevin, M. (2013). La inclusión real: una perspectiva de justicia social. En: *Revista de investigación en educación*. Num. 11 (3).



- Sarmiento, A., y Arteaga, L. (1998). Focalizar o universalizar: un falso dilema. En: *Cuadernos de Economía*, V, XVII, No. 29.
- Sen, A. (1998). Capital humano y capacidad humana. En: *Cuadernos de Economía*. Vol. XVII, No. 29. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Económicas.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, A. (2004). *Nuevo examen de la desigualdad*. Buenos Aires: Alianza.
- Skliar, C. y Téllez, M. (2008). *Conmover la educación: ensayos para una pedagogía de la diferencia*. Argentina: Noveduc.
- Soler, C. (2011). *Sujetos de la educación reconocidos, protegidos y peligrosos. Significados y sentidos con y sobre alumnos con autismo y síndrome de Asperger en la educación Común*. Tesis doctoral sin publicar. Argentina: Flacso.
- Torres, J. (2011). *La justicia curricular. El Caballo de Troya de la cultura escolar*. Morata: Madrid.
- Torres, R. (2005). *Justicia educativa y justicia económica: 12 tesis para el cambio educativo*. Fe y Alegría.
- Vargas, A. (1996). Globalización, capital humano y educación. . En *Revista Reflexiones*, Vol. 52, Núm. 1 <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones>.
- Veleda, C., Rivas, A. y Mezzadra, F. (2011). *La construcción de la justicia educativa. Criterios de redistribución y reconocimiento para la educación argentina*. Buenos Aires: CIPPEC, Unicef, Embajada de Finlandia.
- Vethencourt, F. (2007). *Justicia social y capacidades. Un acercamiento al enfoque de Amartya Sen*. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. México: Siglo XXI editores.
- Walzer, M. (1983). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura económica.

María Cristina Martínez Pineda

Profesora de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. Integrante del GT-CLACSO Subjetivaciones, Ciudadanías Críticas y Transformaciones Sociales; Integrante del grupo de investigación Educación y Cultura Política. E mail: mmartinez@pedagogica.edu.co.

Carolina Soler Martín

Profesora de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Doctora en Ciencias Sociales. Integrante del grupo de investigación Educación y Cultura Política. E mail: csmartin@pedagogica.edu.co.

Faustino Peña Rodríguez

Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Doctor en Educación. Integrante del grupo de investigación Equidad y Diversidad en Educación. E-mail: fprodriguez@pedagogica.edu.co.





Entre linternas viajeras y barcos de papel: las revistas del exilio chileno y su lugar en la configuración de subjetividades¹

Martha Cecilia Herrera
Carol Pertuz Bedoya

Desde lejos, los “poetícolas” (...) nos hacíamos señales de humo con revistas.

Jorge Montealegre²

Presentación

El campo de la cultura ha sido considerado en los regímenes represivos como una amenaza hacia el orden que estos han pretendido imponer; una premisa fácilmente deducible de aquella célebre frase “cuando escucho la palabra cultura, saco mi revólver”, de las históricas quemadas de libros, de bibliotecas y de casas editoriales, de la censura de escritores, de la persecución y el exilio de artistas e

-
- 1 Algunos elementos de la reflexión aquí expuesta fueron discutidos en el II Congreso de Historia intelectual de América Latina que tuvo lugar en Buenos Aires entre el 12-14 de noviembre de 2014, en una ponencia que lleva a cabo algunos análisis sobre la revista *Literatura Chilena en el Exilio*. El artículo hace parte de los resultados del proyecto de investigación *Narrativa Testimonial, Políticas de la Memoria y Subjetividad en América Latina* llevado a cabo en la Universidad Pedagógica Nacional y adscrito al GT CLACSO “Subjetivaciones, Ciudadanías Críticas y Transformaciones Sociales”.
 - 2 Cenizas de la memoria: testimonio sobre censuras, autocensuras y desobediencia (2014). *Revista Anales*. 7, (6), 201-210.



intelectuales. Y esto se debe a que los gobiernos dictatoriales y de democracia restringida han reconocido en las manifestaciones del arte y la literatura, en general de las expresiones culturales, su capacidad de afectar las miradas en torno a la sociedad. En esta medida el papel formador que han desempeñado estas expresiones estriba en su capacidad de perfilar modelos de vida, de sujeto; de inspirar caminos de búsqueda delineados tanto por visiones legitimadoras del *status quo* vigente como por visiones contestatarias que postulan nuevos mundos; en síntesis, están dotadas de capacidad performativa. Como dice Ariel Dorfman (1980): “La cultura es pensar y soñar un universo diferente, ser más que este cuerpo que se va a morir” (p. 50).

Dentro de este contexto, muchos intelectuales tuvieron que partir al exilio inclusive antes de que se dieran los golpes militares en Chile y Argentina, llegando a configurar una diáspora considerable mucho mayor una vez que los militares tomaron el poder en estos países. En el caso de Colombia también muchos intelectuales salieron al exilio durante estas mismas décadas. En el artículo *La función comienza cuando se llega al texto*, García Márquez esboza algunas comprensiones sobre el exilio y el compromiso en la lucha contra los regímenes represivos que arrojaron oleadas de individuos provenientes de distintas partes de América Latina, como características que marcaron las configuraciones de muchos sujetos en este período que tuvieron que lidiar con las reconfiguraciones que les implicaba estar por fuera de su país, muchas veces bajo prohibición explícita, negándoseles su pertenencia ciudadana a los estados nacionales en los que habían nacido o habían adquirido su nacionalidad. Al estar “afuera” sus identidades tuvieron que ser reformuladas en muchos sentidos, incluyendo tanto los lugares en los que se exiliaron, como las expectativas de “retornar” a sus países y los desajustes que experimentaron cuando pudieron regresar y también se sintieron como “extraños”. Ciudadanos cosmopolitas “a la fuerza”, muchos de los cuales llevaron a cabo una importante producción intelectual frente a la cual siempre ha estado en discusión si se puede caracterizar como nacional, o foránea. Veamos lo que nos dice García Márquez:

Para muchos latinoamericanos tal vez el exilio ya sea la patria. Sobrevivientes del genocidio, la tortura o la cárcel, vagabundos en París o en Nueva York, peones, golondrinas, militantes políticos, becarios conspiradores, compañeros efímeros que uno encuentra en Suecia o en México; obreros, escritores, estudiantes, forman –formamos– una legión errante que se identifica por ciertos rostros de desdicha o de furia fecunda, y a veces también por la risa de los viejos chistes repetidos hasta el cansancio, y viajes o migraciones voluntarias o impuestas por la patria ajena y ancha del mundo. Todos se conocen. Todos se preguntan por un trabajo, por una visa, por un lugar donde vivir, por los amigos invisibles que ya no viajan porque ya no podrían viajar sino en los sueños de los que sobreviven (...). Son pasajeros de tránsito, pero el pasado crece en ellos como una forma de lucidez, de compromiso con las luchas y expectativas de otros hombres, de otros combatientes de América Latina. (García Márquez, 1979, p. 21)



Desde el triunfo de la revolución cubana así como desde la Guerra Fría y sus diferentes escenarios de confrontación, aunados al ascenso de la *Unidad Popular*, se dieron en Chile y en Argentina movimientos a los que se vincularon intelectuales, dentro de los que se contaban académicos, escritores, músicos, artistas plásticos y cineastas, entre otros, en torno a las luchas alimentadas por el socialismo o, por lo menos, por algunos de los idearios que lo inspiraban. De este modo, la figura del intelectual comprometido fue uno de los tropos que atravesó las discusiones en torno al tipo de producción que tal intelectual debería llevar a cabo, a la luz del momento histórico que caracterizaba el continente latinoamericano, dando pie a una amplia producción en la que las huellas del contexto político son el referente obligado. Esta producción contó con espacios de difusión y posibilitó lugares de enunciación en los cuales el campo editorial, en sus distintas aristas, jugó un papel determinante.

En este orden de ideas, el campo de lo testimonial cobró en el exilio, a través de la producción llevada a cabo por intelectuales que habían sido afectados de manera directa o indirecta por la represión política en sus países, canales que posibilitaron tanto la denuncia de los abusos de los regímenes como elementos de comprensión sobre lo acontecido a partir de las experiencias de los sujetos, ofreciendo, al mismo tiempo, posibilidades para la reconfiguración de los mismos. En esta medida salieron a la luz textos cuya estructura era más apegada al testimonio, en especial en la primera etapa, así como textos que apoyados en lo testimonial combinaban apuestas ficcionales, varios de los cuales tuvieron canales de publicación y de reconocimiento internacional.

Algunas de estas expresiones consiguieron ser difundidas a través de revistas que surgieron en el exilio, las cuales jugaron un papel importante dentro de este escenario como espacios en los que se expresaron las subjetividades y los procesos de reconfiguración de muchos de estos intelectuales. A continuación vamos a referirnos a dos de las revistas surgidas en el contexto chileno para dar por lo menos una idea de lo que fueron estos esfuerzos, pues, el abordaje de esta problemática desborda los alcances de la presente investigación.

Araucaria de Chile y Literatura Chilena en el Exilio: **Las revistas como proyectos culturales**

*Una bandada de cuervos se cierne en los aires y empesta nuestro cielo
¿Acaso Chile será un inmenso animal muerto tendido en las laderas de los Andes?*

*Sacúdete, patria mía, despierta de esa larga agonía
Ruge, ruge de tal modo que los cuervos huyan despavoridos.*

Vicente Huidobro³



3 Contraportada de la revista *Literatura Chilena en el Exilio*, volumen 1, número 2, abril de 1977.

Varios de los sujetos que dieron a conocer sus testimonios y se constituyeron en denunciantes de la dictadura eran “supervivientes que durante el período de la *Unidad Popular* habían tenido ya una cierta visibilidad como trabajadores del discurso: intelectuales, artistas, periodistas o políticos que en diversos grados e intensidades habían participado en su proyecto de ‘culturalización’” (Peris, 2009, p. 153). Precisamente estos artistas e intelectuales que abiertamente habían mostrado su apoyo y trabajado por el proyecto de la *Unidad Popular* serían quienes vieron censuradas sus expresiones y tuvieron en muchos casos que abandonar el país. Chapelau (2003) resume la situación a la que estos se vieron enfrentados de la siguiente manera:

La música, la poesía, el teatro y las revistas, entre otras formas de expresión libre, siendo métodos poderosos de comunicación bajo el gobierno de Allende, fueron prohibidos inmediatamente. Debido al hecho de que cada expresión artística fue considerada una amenaza al régimen, cada símbolo del gobierno de Allende y su producción cultural fue silenciada físicamente, y el peligro de actividad cultural les hizo a muchos creer que habría un “apagón cultural” en Chile por los siguientes 17 años. Muchos fueron matados, otros muchos fueron exiliados, y aún otros muchos se conformaron con la nueva sociedad de sumisión: pero los que no se conformaron hicieron saber su presencia y representaron el esfuerzo de la lucha del pueblo chileno por la democracia a lo largo de la dictadura. La mayor parte de ellos fueron exiliados y algunos se quedaron en Chile, pero todos mantuvieron la cultura en vivo, todos arriesgaron sus vidas y, más importante, todos revelaron la verdad escondida. (p. 64)

Con la *puesta en escena* de las maneras como los sujetos enfrentaron las vivencias de represión política y procesaron subjetivamente la experiencia, respecto a los acontecimientos relacionados con la dictadura chilena (1973-1990) y los quiebres producidos en los lazos políticos, sociales y afectivos creados por la *Unidad Popular*, las publicaciones periódicas y otros esfuerzos editoriales cercanos a ellas, conformaron una masa crítica que permitió leer, desde otras coordenadas, dichos acontecimientos proporcionando nuevos repertorios para su comprensión y resignificación. Como menciona Montealegre, “a pesar de todo, de la quema de libros, del duelo, del terrorismo de Estado, desde el primer momento hubo gestos de desobediencia en el ámbito del salvataje de la palabra” (2014, p. 207).

Durante el período de la dictadura las revistas se configuraron como un importante espacio de divulgación en el exilio. Aglutinaron intelectuales de diversas latitudes, reunieron autores chilenos dispersos por el mundo e intentaron mantenerse en diálogo con la situación del país. Se reconoce en ellas, además de su valor literario, su significativo valor político representado en la lucha que emprendieron por la promoción de la cultura chilena en el mundo y por la figuración de la comunidad política imaginada (en consonancia con el proyecto de la *Unidad Popular* que había llevado a Allende al poder). Con las actuaciones que desde allí se promovieron estas publicaciones coadyuvaron a coyunturar el campo cultural y el campo político, una de las características de ese momento histórico en las sociedades latinoamericanas.



Las revistas favorecieron la creación de espacios de subjetivación que propiciaron distanciamientos del poder opresivo al generar pensamiento crítico que alimentó los nuevos idearios y ayudó a la recomposición de los lazos sociales quebrados y a la reconfiguración de las subjetividades, contribuyendo a la creación de comunidades de recuerdo que procuraron mantener vivos los idearios comunes y la denuncia de los abusos de la dictadura. Dentro de las revistas editadas en el exilio se destacan la revista *Literatura Chilena en el Exilio* y la revista *Araucaria de Chile*.

Desde estos escenarios se gestaron nuevos lenguajes que incidieron tanto en los editores, como en los colaboradores y en los lectores, contribuyendo a tramitar los acontecimientos traumáticos de la dictadura, marcados por la persecución, la muerte, el exilio pero también la resistencia. A ello se refería Carlos Orellana (2001) al decir que:

La presencia de un número relevante de revistas publicadas por los chilenos en el destierro pareciera ser una muestra elocuente de que nuestro exilio fue sensible al deber de respuesta, de resolución para enfrentar la adversidad con la creatividad, el análisis, el estudio, el debate, abriendo y enriqueciendo el horizonte mental, neutralizando así la autocompasión y la nostalgia. Muchas fueron las revistas que se publicaron en el exilio: las hubo en todos aquellos lugares del mundo hasta donde llegaron desterrados chilenos, pero no hay un registro completo de éstas (...). Era necesario que Chile viviera una hecatombe como la que vivió, y que se produjera el gran éxodo de compatriotas, para que surgiese ese fenómeno explosivo que fue la “cultura chilena del exilio”, de la que se sabe menos de lo que se debiera y donde las revistas son sólo uno de sus capítulos. (p. 1)

La revista *Araucaria de Chile*, más conocida como *Araucaria*, fue una publicación trimestral de amplio espectro cultural y pluridisciplinario que se publicó en forma ininterrumpida durante doce años, con sede en París, inicialmente, y luego en Madrid:

Su director era Volodia Teitelboim y a cargo de la redacción estuvo Carlos Orellana. El número 1 apareció en febrero de 1978 y el último (47-48), a fines del segundo semestre de 1989. Su fin coincide con el fin de la dictadura (...). En su período de mayor auge, la publicación logró llegar a 37 países, en todos los cuales había un núcleo de chilenos a quienes el golpe militar había aventado fuera de nuestras fronteras. (Orellana, 2001, p. 4)

Para muchos *Araucaria* fue una de las publicaciones de mayor importancia en el período:

Se publicaron muchísimas revistas, y entre ellas la de mayor significación fue Araucaria, por la amplitud de los temas tratados, así como por la calidad, homogeneidad e interés de sus artículos; por el prestigio y representatividad de la mayoría de quienes aparecen colaborando en sus páginas, y por el atractivo de su presentación. Publicada regularmente durante sus doce años de existencia, llegó a ser un objeto cultural de referencia virtualmente obligatoria entre los chilenos de la diáspora. (Orellana, s/f.)



Araucaria difundía diferentes tipos de textos en torno a la cultura, la historia y la sociedad chilena y latinoamericana y tenía una extensión que oscilaba entre 220 y 235 cuartillas. Desde el primer número la revista sitúa como temáticas a cubrir el fascismo, el genocidio, la dictadura, la detención y la tortura, los derechos humanos y el exilio, entre otras. “Una revista que se quería política, literaria, filosófica, periodística y, en general, volcada al conjunto de las ciencias sociales” (Orellana, 1994, p. 16).

Asimismo, en la revista es tema de discusión constante el compromiso político del arte y la literatura en relación con la situación de Chile y la crisis cultural ocasionada por la dictadura: “Nuestra es la esperanza. Y la decisión de lucha. Frente al apagón cultural, corresponde encender todas las luces. *Araucaria* prende hoy su linterna viajera. Estamos ciertos de que su luz clara se proyectará más potente en la medida del tiempo y de la cooperación de aquellos a quienes está dirigida” (*Araucaria*, Editorial No. 1, p. 7).

Las apuestas culturales que fueron desplegadas en esta publicación habían empezado a ser tejidas por un grupo de intelectuales chilenos, con anterioridad al golpe militar, buscando propiciar reflexiones sobre el país desde una orientación que simpatizaba con el marxismo vinculada, en el caso de esta revista, a las iniciativas de militantes del Partido Comunista Chileno. Así lo rememora Carlos Orellana, encargado de la redacción de *Araucaria*:

El diálogo y la discusión constante y apasionada en el interior de ese grupo nos permitían sentir que habíamos encontrado por fin aquello que tanto y tan fervorosamente anhelamos desde hacía largo tiempo, años antes de que triunfara la Unidad Popular: el funcionamiento en el campo de la preocupación cultural de una inteligencia colectiva afincada en una visión marxista del mundo, capaz de reunir cualidades que nos parecían esenciales para legitimar una voluntad de ideología: la lucidez, el horror al dogma, el amor a la escritura y a su doble posibilidad de verdad y de belleza. (1994, p. 16)

Por su parte la revista *Literatura Chilena en el Exilio* gestada un año antes que *Araucaria*, también contaba con una edición trimestral y su extensión oscilaba entre 30 y 50 cuartillas, en una letra bastante reducida. Sus características principales son descritas por Orellana del siguiente modo:

La revista literaria por antonomasia, fue Literatura Chilena en el Exilio, publicada entre enero de 1977 y abril de 1980, y que a partir del número 15 se llamó: Literatura chilena. Creación y Crítica. Dirigida en su primer periodo por el novelista y ensayista Fernando Alegría, y el poeta David Valjalo apareció inicialmente en los Angeles, California, pero en 1985 se trasladó a Madrid, donde se publicó hasta 1989. Publicaron en total 50 números en el exilio (hubo ocho más publicados en Chile tras la vuelta a la democracia), que recogieron una extensa producción poética, narrativa y ensayística: más de 500 autores diferentes, chilenos en su enorme mayoría. (2001, p. 3)

Las revistas fueron ilustradas por diferentes artistas plásticos, pintores, dibujantes, escultores, grabadores y fotógrafos, dentro de quienes se contaban Guillermo Núñez, Leonardo Ibáñez, Juan Bernal Ponce, José Balmes, Nemesio An-



túnez, Fernando Orellana, Fernando Krahn, Soledad Chuaqui y Ricardo Meza, entre otros, muchos de ellos sobrevivientes de la dictadura y en condición de exilio. No obstante, merece mayor distinción el diseño gráfico de *Araucaria* que se caracterizó por ilustraciones intermedias abundantes –la mayoría del tamaño de la página con una magnífica impresión que resaltaba el blanco y negro– así como por sus portadas trabajadas con una amplia paleta de colores. En este sentido fue un espacio que permitió la difusión de los trabajos de los artistas y su compromiso político a través de la creación artística: “Hasta el punto que la colección de *Araucaria* viene a ser como un catálogo elocuente de lo que ha sido la plástica nacional en estas décadas recientes. No hay, que sepamos, otro caso igual en la historia de las revistas chilenas” (Orellana, 1994, p. 27).

Algunas de las obras que ilustran las revistas expresan, ya no solo en forma escritural sino icónica, las marcas sobre el sujeto de la experiencia chilena de este período; como bien lo decía Guillermo Núñez en su testimonio como prisionero político ante la Unesco, cuando se refería a su producción artística, la cual fue visibilizada en estas revistas, a través de sus obras:

hablaría del hombre alienado, destruido, aniquilado, humillado, con ojos vendados, obligado a mirar realidades distorsionadas, atravesando el espejo de Alicia, un cadáver con movimientos obligados, sin tiempo, automáticos, el cadáver que yo había sido durante 5 meses y 6 días. (Núñez, 1978, p. 29)

Destacados intelectuales se aprestaron a dar apoyo a estos proyectos culturales a través de la escritura de artículos o de otro tipo de colaboraciones. Por ejemplo, el comité editorial de *Literatura Chilena en el Exilio* contó con la presencia de figuras importantes de las letras latinoamericanas como Gabriel García Márquez, Julio Cortázar, Juan Rulfo, Mario Benedetti, Eduardo Galeano, Ernesto Sábato, Marta Traba y Rafael Gutiérrez Girardot, entre otros.

La presencia de esas cabezas visibles de la esfera cultural latinoamericana obedecía, por una parte, a la importancia que habían tenido en la entrada de las escrituras y obras latinoamericanas en la escena internacional en la década anterior y, por otra, al hecho de que en el imaginario de la izquierda latinoamericana de la época la vanguardia cultural se hallaba íntimamente conectada a la vanguardia política y a los proyectos de emancipación cultural con los que éstos se habían identificado. (Peris, 2008, p. 122)

Por su condición de exilio los escritores chilenos que convergieron en estas revistas mantuvieron su distanciamiento del gobierno de Pinochet y levantaron la defensa de la libertad democrática y la lucha antifascista como objetivo común: “Hoy reafirmamos esta inalterable dedicación a una causa que, defendiendo los fundamentales derechos humanos, defiende el patrimonio cultural, no sólo de nuestra patria, sino también de todos los pueblos hermanos sojuzgados por el militarismo fascista” (*Literatura Chilena en el Exilio*, Editorial No. 4, 1978).

Bajo la misma intención se promovió la realización de espacios de encuentro entre los exiliados y quienes adherían a su causa, así como la conformación de organizaciones a favor de los derechos humanos, la liberación de los presos



políticos, la búsqueda de los desaparecidos y el retorno de los exiliados. Respecto de los primeros se cuentan exposiciones, jornadas culturales, conferencias y congresos; en relación con las organizaciones se destacan la “Secretaría Coordinadora de Académicos Chilenos” y HáBEAS, Fundación para los Derechos Humanos de las Américas, creada en 1978 por el colombiano Gabriel García Márquez.

Estas revistas fueron referentes emblemáticos de los proyectos colectivos del período en el campo cultural con estrechos entrecruzamientos con el campo político. Ellas ayudaron a gestar desde sus propuestas y en el marco de otros proyectos culturales afines, la idea de un intelectual crítico (académico, artista plástico, escritor, cineasta) comprometido con la realidad latinoamericana y con las especificidades de su propio país, postulando la configuración de sujetos modulados bajo los idearios revolucionarios así como sus reconfiguraciones a la luz de los órdenes sociales democráticos que empezaron a regir los gobiernos de transición, algo que fue común en otros países del continente latinoamericano que atravesaron por circunstancias similares y bebieron de los mismos referentes políticos y culturales en el período.

Sobre exilios e insilios: marcas en las subjetividades chilenas

*Glorioso Chile que al pasar la noche
desencadenarás tu aroma a las montañas.
Porque de cada herida brotarán claveles
y de cada tragedia soles altos.*

Roberto Contreras Lobo⁴

El exilio se constituyó en el destino de muchos intelectuales y artistas chilenos, marcó la ruptura entre un antes y un después, un afuera y un adentro; representó los sentimientos de ajenidad, de falta de pertenencia a un lugar, de nostalgia por lo perdido. Desde su mismo nombre la revista *Literatura Chilena en el Exilio* expresó la voluntad de representar un sujeto chileno: el sujeto exiliado, como la expresión simbólica de la expulsión abrupta de la que había sido objeto el proyecto político y cultural de la *Unidad Popular*, del extrañamiento no solo de los sujetos individuales sino del sujeto colectivo que encarnaban y la comunidad política imaginada que figuraban. De este modo el tropos del exilio estará presente a través de múltiples acercamientos y, de manera especial, en los primeros años de la dictadura.



4 Del texto Fenix Chilensis publicado en la revista *Literatura Chilena en el Exilio*, Vol. 1, Número 3, p. 12.

La condición del exilio supuso tanto retos como posibilidades. Por un lado otorgó mayor margen de maniobra de lo que se podía hacer desde adentro de Chile y, al mismo tiempo, otorgó una distancia para el análisis de la situación en el país, pero también implicó riesgos de descontextualización. Refiriéndose a las transformaciones que el exilio había operado en los escritores chilenos, Antonio Skármeta menciona que:

La embestida de Pinochet, la muerte de los amigos, la tortura de los compañeros, el desaparecimiento de hermanos, la prisión de colegas, el exilio de toda una generación transida de futuro en un momento privilegiado de tensión histórica creadora, han conseguido relativizar nuestra espontaneidad, matizar la fe en la humanidad, poner en actividad permanente la muerte en la perspectiva cotidiana. ¿Tal vez habría que agradecerle por esta inmadurez indeseada? (1982, p. 135)

En palabras de Coddou las circunstancias históricas imprimían derroteros a la producción escritural de estos intelectuales:

Para estos escritores chilenos en el exilio son exigencias de la hora las que les obligan a centrar su atención en las inmediatas concreciones históricas del mundo en que viven, tan absolutamente urgidas, de denuncia y de protesta. Son imperativos éticos y políticos los que marcan para ellos la validez de los contenidos temáticos de sus obras. (1979, p. 9)

Lo que para Nómez (2010) es una transformación en términos de las formas y los contenidos literarios en el período se constituye, a su vez, en un fraccionamiento impuesto por las fronteras espaciales marcadas por el exilio que llegó a enfrentar en tantas ocasiones a los intelectuales azotados por los regímenes represivos en distintos países del continente.

Después del golpe de Estado de 1973, la literatura chilena se vio escindida, fraccionada, dividida en su desarrollo; producto de este corte histórico se produjo la diáspora y las manifestaciones literarias quedaron divididas en dos instancias reales, aunque paradójicas, dado que la literatura de un país es siempre una: la que se escribe en el interior (la literatura del “in-xilio” como la ha llamado el crítico Grínor Rojo) y la de los escritores que tuvieron, por unas u otras razones, que partir al exilio, y que en diferentes países, como Suecia, Alemania Oriental, Estados Unidos, México, Francia, España o Canadá continuaron con la producción literaria alterada, que se situaba y veía a Chile desde la distancia y desde una nueva realidad. (s.p.)

Los escritores exiliados debieron soportar, en un primer momento, las dudas que generaban sus relatos respecto a la existencia de la dictadura, los cuales muchas veces fueron considerados por el régimen como producto de ‘mentiras’ propias de la ‘conspiración del marxismo internacional’, evitando su circulación en el interior del país. No obstante, en el exterior estos relatos “gozaron de cierta centralidad, convirtiéndose en los principales referentes de las denuncias de Amnistía Internacional e incluso de las diversas resoluciones de la ONU que hacían referencia a la violación de los Derechos Humanos en Chile” (Peris, 2009, p. 152).



Pese a los múltiples dilemas que el exilio representó, a medida que los sujetos fueron dotando de sentido la experiencia y dando comprensión a la situación de su país, este se consolidó, al mismo tiempo, como un espacio de enunciación a partir de cual se emprendió una lucha por la reconfiguración de subjetividades fragmentadas por el trauma individual y colectivo, por la denuncia del régimen pinochetista ante la tribuna internacional, por la constitución de memorias, por la construcción de un puente entre las luchas del pasado y las del futuro que diera continuidad a la comunidad imaginada; todas estas, como expresiones de resistencia en el marco de la reconfiguración de formas de lucha que avizoraban, en una primera etapa, la posibilidad del restablecimiento del proyecto político representado en la *Unidad Popular*.

La relación dual marcada por el adentro-afuera supuso para los exiliados la necesidad de hacer explícito en el discurso y en sus expresiones artísticas su vínculo con la patria de la que habían sido expulsados marcando enfáticamente su compromiso con ella. Una de las metas de *Araucaria* era quebrar esta idea del adentro y del afuera ocasionado por la dictadura y pensar la comunidad política imaginada como “indestructible e indivisible”, aunque tuviera en la figura del exiliado un lugar de representación muy importante. Así lo menciona Orellana, en la introducción a la edición del índice general de esta revista, publicado en 1994, en donde dice que *Araucaria*:

Desde sus comienzos se autodescribió como una revista del exilio. Porque aunque la nota editorial del número uno expresa que su concepción del trabajo cultural se apoya en la comprobación de que “los desterrados no se acostumbran a la idea de una cultura chilena dividida, la de adentro y la de afuera” y apunta a una visión de ella como entidad “indestructible e indivisible”, es notorio que en sus páginas se comenzó inmediatamente a expresar sobre todo la actividad creadora del chileno expatriado. (p. 23)

Para Antonio Skármeta la narrativa chilena después del golpe quedó marcada por el exterior y el interior sin remedio ninguno. Según él la literatura en el exilio “se alineó temática y emotivamente en torno a los años de la Unidad Popular y sus consecuencias”. En cambio quienes permanecieron en Chile “optan por ignorar prácticamente la experiencia social, incluso como un marco referencial para sus personajes. Abundan los episodios ahistóricos, la evocación lírica de un ser humano o de la infancia y la acción entre murallas, incontaminada por el mundo exterior. Esta llamativa diferencia me permite sugerir la consideración de la narrativa chilena en un bloque externo y otro interno” (1978, p. 149).

De otro lado, estas publicaciones también dejan entrever las pugnas llevadas a cabo por los intelectuales exiliados por ser incluidos como sujetos nacionales y propender por su derecho a aportar en el campo cultural, a tender puentes en la brecha ocasionada por la diáspora entre ellos como individuos y su configuración como ciudadanos chilenos. Una muestra de esto es la carta firmada por más de 250 intelectuales en 1978 a la que hace mención *Araucaria*:



Un grupo de chilenos obligados a residir fuera de nuestro país, y que hemos desempeñado en él, actividades ligadas con la cultura, hemos firmado una carta en que expresamos nuestra preocupación por el desarrollo cultural chileno y reafirmamos el derecho de nuestra patria a continuar construyendo su cultura con el aporte de todos sus intelectuales (...) Quienes suscribimos esta carta en representación de todos los académicos, científicos, artistas, profesionales y estudiantes chilenos privados de vivir y trabajar en su patria afirmamos, más allá de nuestros propios derechos individuales, el derecho de Chile a contar con el capital de sus intelectuales para emprender y llevar a cabo su propio desarrollo. (Araucaria, 4, p. 209)

Esa literatura que surge de un cerco de púas: Matrices discursivas y testimonio

Comprendí después que no estaba libre. Había un cerco que salía de los centros de detención y se prolongaba fuera rodeando la ciudad. Podría verse en las calles alrededor de cada casa, circundando a las personas, con sus púas bien dispuestas.

Aníbal Quijada

La asunción de los proyectos editoriales como escenarios de combates políticos y culturales en contra de la dictadura así como las escrituras que las acompañaron, determinaron el privilegio de ciertas matrices discursivas para las expresiones comprometidas con la situación chilena. Entre las diferentes matrices desplegadas se reconoce el testimonio como una de las más significativas para la causa del exilio, la cual se vertió en formatos que abarcaron desde la poesía comprometida, al teatro, la nueva canción, la literatura, la crónica, las expresiones plásticas, el lenguaje cinematográfico. El testimonio fue al mismo tiempo prueba judicial ante la tribuna internacional, producción literaria y expresión de voluntad terapéutica –en términos de García Márquez, hierba medicinal de la imaginación–.

Además de considerarse una forma legítima de combate, el testimonio tomó fuerza gracias a una reconfiguración del campo de *lo literario* que venía gestándose desde Cuba alrededor de la década de los años sesenta y setenta debido, en parte, a la creación de la categoría testimonio dentro del premio de Casa de las Américas en 1977 (Moraña, 1997; Ochando, 1998). Jaime Concha en su artículo “testimonios de la lucha antifascista” decía que:

Desde los mismos días de septiembre de 1973 ha venido emergiendo y desarrollándose una amplia literatura testimonial sobre los sucesos de Chile. Fue al comienzo un hilo de agua al que se opusieron todos los diques de la dictadura; es, ahora y ya, una avalancha. Surge en todos los lugares del mundo, a veces en ediciones originales en lenguas extranjeras, cual sello de una diáspora en el exilio y como el gesto no menor de la solidaridad internacional que coadyuva en la lucha del pueblo chileno por derrocar la dictadura y reimponer la democracia en el país. (Araucaria, 4, 1978, p. 129)



De este modo, “la categoría de *testimonio* se empezaba a proponer, entonces, como el vehículo fundamental de la disidencia y, de ese modo, como la condición de posibilidad, en el terreno de la lucha discursiva, de una resistencia posible” (Peris, 2009, p. 148; García, 2013, p. 368). En palabras de Peris:

a la vez que la izquierda chilena acogía la escritura de relatos testimoniales como nueva forma de combate, la vanguardia cultural reivindicaba esas escrituras políticas como pertenecientes al nuevo orden de lo literario. Los testimonios, que pocos años antes carecían de cualquier tipo de presencia en el discurso político y en el literario, aparecían ahora como elementos fundamentales para ambos. (p. 147)

En esta dirección, Peris acrecienta que:

Desde el principio la denuncia internacional mantuvo una estrecha relación con la idea de testimonio, y por tanto con la capacidad de erigir un discurso que a partir de la noción de testigo ofreciera una alternativa a los discursos oficiales sobre lo que estaba ocurriendo en Chile desde el Golpe de septiembre. (Peris, 2009, p. 147)

Muchos de los trabajos chilenos en poesía y ensayo obtuvieron premios y reconocimientos de parte de Casa de las Américas, como *Cerco de Púas*. Epple (1978), al reseñar en la revista *Literatura Chilena en el Exilio* tres libros que aluden a los campos de concentración chilenos, (el de *Tejas Verdes* de Hernán Vidal, *Prisión en Chile* de Alejandro Witker y *Cerco de púas*, de Aníbal Quijada), menciona que estos “se ubican dentro de esa categoría especial que es la literatura-testimonio, cuyo resurgimiento en la vida cultural latinoamericana se pone de manifiesto en el hecho de que Casa de las Américas la valore como un género especial en su concurso anual” (p. 8). Para él estos libros constituyen “una tríada sincrónica que quizás exorcizará otras vetas ocultas, mostrando a la luz de la palabra otros mundos que condensan, con nuevas aristas, la dolorosa riqueza de la experiencia vivida en Chile durante estos años” (p. 7).

Roberto Díaz llegó a llamar a la revista *Literatura Chilena en el Exilio* como “una suerte de testimonio del testimonio”, al referirse al papel de las expresiones literarias de las que esta era difusora, al igual que lo hacían otros esfuerzos editoriales conexos dentro de los que se contaba a *Araucaria*:

Grande es por ello y de la mayor trascendencia el sostenido esfuerzo de Fernando Alegría, David Valjalo, Guillermo Araya, Jaime Concha y Juan Armando Epple con su Literatura chilena en el exilio, revista que constituye una suerte de testimonio del testimonio, que promueve y difunde el pensamiento –rugido diría Huidobro– que hará que cuervos huyan despavoridos. Análogo es el caso de Araucaria de Chile, de Volodia Teitelboim y Carlos Orellana. De la absorbente realidad chilena de hoy ha surgido también otra clase de testimonio. El que es fruto de la cárcel y del tormento: Prisión en Chile de Alejandro Witker, Tejas verdes, de Hernán Valdés, Cerco de púas, de Aníbal Quijada Cerda y muchos otros que acreditan el sorprendente caudal de este género. (Díaz, 1979, p. 5)



En este mismo artículo Díaz Castillo reseña otros de los trabajos que se enmarcan en esta tradición de resistencia en el exilio, que no vacila en destacar como testimonios de la lucha contra el fascismo:

En las filas de estas letras de la resistencia militan y destacan Omar Lara, Oh buenas maneras; Osvaldo Rodríguez Diario del doble exilio, Oscar Hahn Arte de morir, Fernando Alegría El paso de los gansos, David Valjalo y muchos otros que, como ríos de Chile -son palabras de Neruda- bajan de las alturas nevadas de la gran cordillera, bajan de las eternas soledades nevadas del gran silencio callado, y al salir de sus prisiones se desencadenan, combatiendo tierras y prados, horadando roquedos, tronando como mil leones, suspendiéndose en rápidas, cristalinhas y secretas cascadas. (Ibíd., p. 6)

Orellana, por su parte, explica por qué *Araucaria* tenía como sello ser una revista del exilio y, en esta medida, de qué modo el testimonio cobró un lugar protagónico en cuanto canal de expresión de los exiliados, en la mira de “dar a los nacionales la oportunidad que el exilio les ofrecía de *pensar Chile* y desarrollarse y madurar ellos mismos como sujetos de reflexión y creación” (2001, p. 24). Según él:

El exiliado necesitó en el primer tiempo contar sus razones, recrear morosamente las circunstancias del asalto al poder de los militares y evocar la peripecia que esto le significó. Se desarrolló así un género, el testimonio, que aunque tiene en Chile algunos antecedentes, nunca había alcanzado antes una robustez y difusión semejantes. Se escriben y se publican decenas de libros testimoniales y centenares de reportajes y crónicas. (1994, p. 23)

Al mismo tiempo Orellana menciona cómo a medida que el exilio se prolongó, algunas de las características del testimonio sufrieron modificaciones al cambiar sus contextos de enunciación:

Con el tiempo surge otro tipo de testimonio. La prolongación del exilio y su desarrollo como fenómeno que afecta a decenas de miles de personas, origina la necesidad de aludir a esta nueva condición. El chileno habla de su nueva vida, de sus encuentros y desencuentros en tierra extranjera. Algunos lo hacen por escrito, otros lo cuentan oralmente al cronista. La revista recoge numerosos testimonios de ese carácter, de obreros, de dueñas de casa, de políticos, de jóvenes. De escritores también, por cierto, quienes no sólo abordan el relato de cómo viven los exiliados, sino del impacto que tiene en su labor creadora el cotejo con las culturas de los pueblos que los han acogido. (Ibíd., p. 23)

Así, desde el primer número de *Literatura Chilena en el Exilio* el testimonio ocupó un espacio preponderante con la publicación de un fragmento de *Tejas Verdes* (1974) de Hernán Valdés, uno de los primeros libros testimoniales publicados en el exilio. El fragmento seleccionado evoca uno de los momentos del encierro en donde el narrador, que es al mismo tiempo el protagonista, describe lo que escucha y lo que supone que es, lo que siente su cuerpo, la angustia que le supone el interrogatorio y la tortura. En el fragmento también aparece la imagen de la solidaridad entre compañeros, tanto en la lucha por mantener a



salvo a los *libres*, como en la sensibilidad del cuidado entre quienes compartían el encierro. Con las referencias constantes a los libros marxistas y las visitas a los países socialistas, el testimoniante señala un colectivo, una comunidad de memoria política que alude a la *Unidad Popular* (Valdés, 1977, p. 18).

En su artículo sobre testimonios de la lucha antifascista Jaime Concha se refiere a textos como el de *Tejas Verdes* para afirmar que:

la subjetividad de estos testigos, en mayor o menor grado, ha debido ensancharse, ha debido crecer para ponerse a la altura de la experiencia histórica que les tocó vivir (...). Quizá sea este paso, del pequeño reducto personal a la mesa potente de la historia lo más peculiar de la función testimonial; la clave de su energía ética, de su persuasión artística y de su valor histórico. (Concha, 1978, p. 146)

En esta dirección se pronuncia Marcelo Coddou (1979) al expresar que en este tipo de producción se despliegan elaboraciones que dan cuenta tanto del plano colectivo como del plano individual:

Se plantean en ellos, en esos libros, tanto los hechos externos de enfrentamientos, como los conflictos internos de cada participante. El espacio no es sólo el de la sociedad donde ocurren más perceptiblemente las contradicciones, sino también el espacio interior de los sujetos en quienes esas contradicciones se reproducen. De allí que empleen estos libros un lenguaje que no ofrecen de los militantes una visión mutilada, sino multidimensional, compleja. (Coddou, 1979, p. 10)

En su sección Historia Viva, el número 4 de *Araucaria* incluyó un texto de Carlos Orellana en donde da cuenta de su detención en el Estadio Nacional, habilitado como lugar de detención entre el 12 y 13 de septiembre de 1973, en donde se mezclan percepciones pautadas por la desorientación temporal, salpicadas con alusiones a la tortura, la incertidumbre, el temor a la traición (encarnada en la figura del encapuchado que marcaba a “los sospechosos” y de cuyo rostro solo se le podían ver los ojos), pero también a imágenes que evocan proyectos colectivos:

Hoy va a ocurrir o quizás fue ayer, no lo sé; tal vez va a ser mañana o pasado mañana. Murió Neruda, Corvalán fue detenido, qué es lo que todavía podría asombrarnos, herirnos más profundamente; soñar cien veces esta realidad para poder aprehenderla (...) El encapuchado, otra visita; sólo el rumor de 15.000 respiraciones cuando daba la vuelta olímpica y todos sentados procurando pasar inadvertidos. Creo que nunca podré olvidar esa mirada desde detrás de la máscara grotesca. (Orellana, 1978, p. 82)

Orellana se refiere a la pérdida de referentes que le causó este primer impacto de su detención en el Estadio Nacional y de qué modo esto hacía sacudir sus recuerdos y con ello sus posibilidades subjetivas.

Lloro por eso y no puedo evitarlo, mientras estoy plantado frente a este atardecer de rojos violentos. No hay nada entonces que sea capaz de precisar en el recuerdo, nada por el momento que pueda proyectar, un punto de apoyo, un puente, un signo de continuidad. Es el fin de toda lógica, la vida entera que se me hundió, la hicieron pedazos minuciosamente y no tengo por ahora a qué poder aferrarme. (Orellana, 1978, p. 87)



A contrapelo del derrumbe de las subjetividades que quedaban evidenciadas en los testimonios difundidos por las revistas y abundaban en las descripciones sobre el dolor, la tortura y la impotencia de los sujetos frente al aislamiento y al despliegue del terror, las revistas también destacaron elementos que apuntaban a la reconfiguración de las subjetividades, dando cuenta de las tácticas utilizadas por los sujetos para sobrevivir teniendo como referente los lazos societales con las organizaciones políticas y los idearios a los que estos aludían. En estas apuestas se confrontan dos modelos de sujeto, dos vectores de subjetivación, dos formas de configuración de las subjetividades que atraviesan en forma a veces desgarradora los testimonios. Núñez en su diario despliega estas tensiones al relatar algunas de sus experiencias como prisionero atravesadas por la impronta de la figura del sujeto vendado:

Cuando se ha aprendido a tener miedo, a flaquear, a estar solo, cuando los primeros días se abren ojos aterrorizados frente a una venda que impide todo contacto humano, que tortura sutilmente y destruye lento con sabiduría morbosa, gota a gota, martillando el cerebro, destripando los centros nerviosos, deshaciendo hilos, urdiendo telarañas y los días lentos, los meses que no conoces, el tiempo que no es. Entonces es cuando empiezas a saber que no estás solo, que la venda no existe, que el dolor se vence, que es un mito la angustia y sonriendo entierras las dudas, las flaquezas, los dogmas inútiles porque te vas dando cuenta allí que cometieron un error al tratar de separarte de la vida porque allí se aprende a amarla intensamente pero ya sin miedo a perderla porque se ha aprendido a luchar para tenerla. (Núñez, 1977, p. 29)

Juan Rojas (1978) menciona en su relato “Estoy seguro que es de día” las emociones en juego en los campos de detención, oscilando entre el miedo paralizante que contribuía al derrumbe del sujeto y la rabia y el odio que permitían rehacerse y retomar elementos sobre lo que era el sujeto antes de la tortura, para rescatar en los idearios de la militancia el coraje para sobrevivir sin traicionar a la organización y a sus propios compañeros:

Y lo peor es la rabia que siento, porque ¿por qué me han detenido?, ¿por qué nos han matado, torturado, perseguido? Aunque busco, nada sino cosas buenas encuentro en mi vida de militante (...) este espíritu de colaboración que poco a poco te iban despertando era bueno, era como estirarse en la cama después de una tarde dura en deporte, era un cansancio rico que lo hacía a uno sonreírse a solas en la oscuridad y dormirse así, sonriendo. Esas largas jornadas haciendo cualquier trabajo de equipo, o las clases que teníamos en el partido en realidad eran buenas, ahora me doy cuenta porque te iban abriendo los caminos en el pensar, uno iba uniendo una cosa con otra y se iban aclarando conocimientos que uno había acumulado en secundaria, era como si todo fuera reviviendo y se fuera colocando en tu cabeza en orden lógico y era bueno eso de sentirse participar y saber lo que este trabajo político había logrado para algunos pueblos y cómo era posible que dentro de una economía se pudiera vivir en forma más justa (...) y por querer eso uno estaba jodido, tratado peor que delincuente, torturado, y entonces era que la rabia me devoraba y esa rabia borraba el miedo (...) compren-



día a mis compañeros, duros como rocas, inmutables como el mar, comprendía esa mirada oscura de odio, aunque yo no alcanzaba a tanto, me llegaba sólo a la rabia. (Rojas, 1978, pp. 31-32)

Reflexiones Finales

De manera general, las revistas *Literatura Chilena en el Exilio* y *Araucaria* nuclearon como proyectos editoriales un grupo de intelectuales que a raíz de un evento histórico, el golpe militar chileno, unieron sus vidas y sus esperanzas a través de prácticas que les ayudaron a brindar nuevos referentes culturales en un momento en el que muchos de ellos habían sido quebrantados. Sus biografías se vieron atravesadas por las búsquedas comunes que llevaron a cabo y que les dieron identidad en cuanto colectivos; así, con el discurrir de estas revistas y las múltiples actividades relacionales se dieron procesos de subjetivación a partir de los cuales los sujetos elaboraron su condición como exiliados y reconfiguraron sus subjetividades. Todo ello al calor de un ideario común que propendía por el retorno de condiciones democráticas en Chile y por proyectos de índole colectiva para lograr su consecución.

Estos proyectos posibilitaron la creación de pensamiento crítico en torno a las condiciones políticas y culturales de los chilenos y se preocuparon por configurar una comunidad intelectual con unos referentes culturales y pols culturales y polemorianfigra una comunidad de lectores con unas referencis culturales y políticos comunes. Estos esfuerzos confluyeron desde diversas aristas a crear comunidades de memoria que ayudaron a rearticular el tejido social y cultural y, en este sentido, los lazos de pertenencia de sus integrantes en cuanto chilenos, insuflando imaginarios de subjetividades configuradas por fuera de los cánones establecidos por el régimen dictatorial a través de sus obras intelectuales, de sus creaciones artísticas y de su claro posicionamiento político en la esfera pública, presionando por el cambio de las condiciones impuestas por la dictadura. En opinión de Fernando Alegría, cuando inauguraba en México en septiembre de 1978 las Jornadas Salvador Allende:

Nunca la literatura y el arte de Chile, fuera y dentro del país, en el exilio tanto como en la resistencia, han dado tan clara muestra como hoy de haber llegado al umbral de un poderoso y fecundo renacimiento. Nuestros pintores y escultores, novelistas y poetas, dramaturgos, cineastas y músicos, golpean a diario las puertas de la dictadura para recordarles a los esbirros que estamos vivos, que la voz de Chile no se ahoga, que el pueblo numera días de la espera con valerosas y potentes creaciones. (Alegría, 1978, p. 24)



En esta medida estos escenarios se instituyeron como lugares de formación y configuración política en los cuales los sujetos aprendieron a procesar sus vivencias a la luz de proyectos colectivos, a través de prácticas de creación escriturales y artísticas, así como de prácticas de lectura, recepción y apropiación, en las que la narrativa testimonial fue una de las matrices discursivas más destacadas.

Bibliografía

- Alegría, Fernando. (1978). Discurso inaugural Jornadas Salvador Allende, México septiembre de 1978. *Literatura Chilena en el Exilio*. 2, (8), 22-24.
- Araucaria de Chile. (1978). *Editorial*. Número 1.
- Araucaria de Chile. (1978). *Editorial*. Número 4.
- Biblioteca Nacional del Chile. (s/f). Chile desde la distancia. Literatura chilena en el exilio (1973-1985). En Memoria Chilena. Recuperado el 18 de octubre de 2014, de <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3555.html#cronologia>
- Chapleau, LeAnn. (2003). La cultura chilena bajo Augusto Pinochet. *Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research at the College of Charleston*. 2, 45-83.
- Coddou, Marcelo. (1979). Narrativa Chilena en el exilio: Notas de aproximación. *Literatura Chilena en el Exilio*. 3, (11), 8-11.
- Concha, Jaime. (1978). Testimonios de la lucha antifascista. *Araucaria de Chile*. 4, 129-148.
- Contreras Lobo, Roberto. (1977). Fenix Chilensis. *Literatura Chilena en el Exilio*. 1, (3), 12.
- Díaz Castillo, Roberto. (1979). Testimonios de la lucha antifascista. *Literatura Chilena en el Exilio*. 3, (9), 5-7.
- Dorfman, Ariel. (1980). El Estado Chileno Actual y los Intelectuales. Acercamiento preliminar a algunos problemas impostergables. *Araucaria de Chile*. 10, 35-50.
- Epple, Juan Armando. (1978). Esa literatura que surge de un cerco de púas. *Literatura Chilena en el Exilio*. 2, (5), 7-8.
- García, Victoria. (2013). Diez problemas para el testimonialista latinoamericano: los años '60-'70 y los géneros de una literatura propia del continente. *Castilla. Estudios de Literatura*. 4, 368-405.
- García Márquez, Gabriel. (1979). La función comienza cuando se llega al cuento. *Literatura Chilena en el exilio*. Vol. 3, (2), 21-22.
- Huidobro, Vicente. (1977). Contraportada. *Literatura Chilena en el Exilio*. 1, (2), contraportada.
- Literatura Chilena en el Exilio*. (1977). Nota editorial, Número 4.
- Montealegre, Jorge. (2014). Cenizas de la memoria: testimonio sobre censuras, auto-censuras y desobediencia. *Revista Anales*. 7, (6), 201-210.
- Moraña Mabel (1997). Documentalismo y ficción. Testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el siglo XX. En Políticas de la escritura en América Latina. De la colonia a la Modernidad. Caracas, Ediciones eXcultura, p. 113-150.
- Nómez, Naín. (2010). Exilio e insilio: representaciones políticas y sujetos escindidos en la poesía chilena de los setenta. *Revista chilena de literatura*. 76, 105 – 127.
- Núñez, Guillermo. (1977). Diario. *Literatura Chilena en el Exilio*. 1, (3), 29-30.
- Núñez, Guillermo. (1978). Testimonio ante el consejo de la UNESCO. *Literatura Chilena en el Exilio*. 2, (6), 29-32.



- Ochando Aymerich, Carmen. (1998). *La memoria en el espejo: aproximación a la escritura testimonial*. Barcelona: Anthropos.
- Orellana, Carlos. (1978). Primer mes. *Araucaria*. 4, 81-87.
- Orellana, Carlos. (1994). Bitácora personal de una historia colectiva. En *Araucaria de Chile. Índice General: 1978-1989*, (pp. 9-32). Santiago de Chile: Ediciones del Litoral.
- Orellana, Carlos. (2001). 1973 / 1990: Revista a las revistas chilenas del exilio. Exilio chileno, cultura y solidaridad internacional. Santiago. Recuperado el 18 de octubre de 2013, de <http://chile.exilio.free.fr/chapo3e.htm>
- Orellana, Fernando (Coord.). (s/f). *Araucaria de Chile*. En Chile: Breve Imaginería política - 1970 - 1973 [WEB]. Recuperado el 30 de octubre de 2014, de <http://www.abacq.net/imagineria/araucario.htm>
- Peris Blanes, Jaume. (2008). Historia del testimonio chileno. De las estrategias de denuncia a las políticas de la memoria. *Anejo nº LXIV de la Revista Quaderns de Filologia*. Universitat de València.
- Peris Blanes, Jaume. (2009). Combatientes de un nuevo cuño: supervivencia y comunidad en los primeros testimonios del exilio. *Universum*. 1, (24), 144-161.
- Quijada Cerda, Aníbal. (1977). *Cerco de púas*. La Habana: Casa de las Américas.
- Rojas, Juan. (1978). Estoy seguro que es de día. *Literatura Chilena en el Exilio*. 2, (5), 30- 33.
- Skarmeta Antonio. (1978). Narrativa chilena después del golpe. *Araucaria de Chile*. 4, 149-167.
- Skarmeta, Antonio. (1982). La nueva condición del escritor en el exilio. *Araucaria de Chile*, 19, 133-141.
- Valdés, Hernán. (1974). *Tejas Verdes. Diario de un Campo de Concentración en Chile*. Barcelona: Editorial A riel.
- Valdés, Hernán. (1977). *Tejas verdes. Literatura Chilena en el exilio*. Vol. 1, (1), 17-21.
- Valjalo, David. (Ed.). *Literatura Chilena en el Exilio*. Los Ángeles, California: Ediciones de La Frontera. 1977-1980.
- Valjalo, David. (Ed.). *Literatura Chilena. Creación y Crítica*. Los Ángeles, California / Madrid, España / Santiago, Chile: Ediciones de La Frontera.

Martha Cecilia Herrera

Profesora titular y emérita de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia (Colombia) y Doctora en Filosofía e Historia de la Educación de la Universidade Estadual de Campinas (Brasil). Miembro del grupo de investigación *Educación y Cultura Política*. malaquitaio@gmail.com.

Carol Pertuz Bedoya

Licenciada en Psicología y Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional. Estudiante Maestría en Estudios de la Infancia. Miembro del grupo de investigación *Educación y Cultura Política*. carolpertuz@gmail.com.





El pensamiento crítico como condición de creación de otros mundos posibles en América Latina

Jairo Hernando Gómez Esteban

Tribulaciones y tendencias del pensamiento crítico

Si aceptamos que la palabra crítica no solo se refiere a oponerse, resistirse y poner en cuestión, sino también puede significar subvertir, provocar, invalidar o confrontar, tenemos que aceptar que los orígenes del pensamiento crítico se encuentran en los llamados filósofos cínicos, cuya principal figura fue el gran Diógenes Laercio. Es en el denominado quinismo, que derivó en cinismo, pero que en su forma original, el gran detractor de Sócrates, el que creó la filosofía de la insolencia, y cuya forma crítica se expresa a través de un llamado no solo *a vivir lo que se dice*, como lo hace Sócrates, sino, sobre todo, *a decir lo que vive* tal y como lo hace Diógenes (Sloterdijk, 2003). Si bien es cierto que los cínicos asumen, igual que Sócrates, la virtud como supremo valor humano, ellos invierten la forma de entenderla no ubicándola en la civilización y en la sociedad como lo hacen Platón y Aristóteles, sino por el contrario, centrándola en el cuerpo, la sensibilidad y la *adoxia*, esto es, en el desprecio de la opinión mayoritaria, en la *doxa* del sentido común¹. Esta filosofía de la insolencia y la provocación, de la



¹ En oposición a una historia de la filosofía racionalista, idealista y metafísica, Michel Onfray, filósofo francés, ha propuesto una “contrahistoria de la filosofía” de la cual ya han aparecido tres tomos, sobre la Antigüedad, la Edad Media y el Iluminismo, en la que se destaca la tradición hedonista, la exaltación del cuerpo, las pasiones y los deseos; una filosofía pragmática, atea y encarnada, en las antípodas de la tradición platónico-cristiana y su nefasta influencia en la civilización occidental (Onfray, 2007; Diaconu, 2013).

paradoja y la ambivalencia, de la subversión de valores consagrados y jerarquías establecidas, tiene como fundamento la intransigencia ética, un inquebrantable rigor moral que no se doblaba ni a las normas instituidas ni a la hipocresía dominante, y que, ante todo, reivindica la dimensión subjetiva del ser humano, es decir, su potencial libertario y creativo. “El gesto de Diógenes es una protesta en contra de la cultura hueca, falsa y pretenciosa que, a su modo de ver, encarnan los oradores oficiales como Platón. Como los considera demagogos, Diógenes les da una réplica usando un lenguaje distinto al criticado, el lenguaje del gesto que obvia la palabra fútil, ya que en los largos caminos se yerra el blanco” (Diaconu; 2013: 169) Según esta investigadora, en Colombia la expresión más elaborada y estetizada del cinismo de Diógenes se encuentra en la obra literaria de Fernando Vallejo, quien, más allá de sus actitudes iconoclastas y contestatarias, ha retomado el género narrativo de *la autoficción*, una narrativa que se distancia de aquella autobiografía que se limita al plano puramente referencial, porque le permite, a través de la anécdota o el relato biográfico, ficcional o fáctico, para el caso es lo mismo, denunciar, parodiar, satirizar y, principalmente, provocar a las buenas conciencias y a las gentes de bien, siempre tan políticamente correctas. La obra de Vallejo nos permite entender, pues, que al narrar nuestras historias de vida, nuestros saberes y nuestros mundos posibles con absoluta libertad e imaginación –y para ello debemos retomar todas las formas que el cinismo propone como la parodia, la sátira, la ambivalencia, la insolencia y la provocación–, la autoficción puede constituirse en una herramienta política y crítica más potente y eficaz que la tradicional denuncia o queja, tácita o explícita, que generalmente hacemos cuando contamos nuestras vidas.

Pasar por alto las diversas formas que el quinismo nos ha enseñado, la posibilidad de que la realidad es ambivalente y nuestra subjetividad es, ante todo, una autoficción, nos puede llevar a que el pensamiento crítico, por su simple oposición o resistencia, se convierta en una ideología más o en una verdad idolatrada. Por tanto, cualquier teoría crítica debe aceptar, por principio, que su potencia propositiva o demoledora está determinada por la emergencia de acontecimientos sociales que impulsan al crítico a pensar o a representarse el presente y el futuro de una manera diferente, y de ninguna manera de alguien que está por encima de las revueltas o las acciones colectivas, o arraigado a su propia subjetividad política. Sin las barricadas de París de 1848, la revolución bolchevique, el mayo del 68, la caída del muro de Berlín, las manifestaciones de Seattle en 1999 o el Primer Foro Mundial de Porto Alegre de 2001, es muy probable que muchos pensadores críticos emblemáticos, empezando por el propio Marx, habrían propuesto sus tesis y sus utopías en otras direcciones, porque, a qué dudarlo, es la realidad en su devenir perpetuo, la que determina el rumbo de nuestras ficciones y críticas del modo como nosotros mismos hemos construido el mundo. Pensar “críticamente” ya sea como oposición y resistencia, como parodia y provocación, o como mundo posible y heterotopía, no puede prescindir del orden social “realmente existente”, ni limitarse a una explicación o un análisis



del mismo, sino también, y principalmente, es cuestionar, mediante todas las articulaciones posibles (históricas, políticas, económicas, culturales), *lo común* del mundo social contemporáneo.

En sus escritos sobre los denominados filósofos vitalistas –principalmente Bergson, Dilthey y Jaspers–, Horkheimer les hacía tres objeciones que hoy en día siguen perfectamente aplicables a nuestros investigadores sociales demasiado influenciados por teorías similares que, si bien buscan rescatar al sujeto de su alienación y de sus cadenas, siguen ensimismados en sus propias convicciones. La primera era que habían ido demasiado lejos en su énfasis en la subjetividad y la interioridad, y, al hacerlo, habían desestimado la importancia de la acción social y colectiva desde el punto de vista histórico. La segunda, derivada de la primera, era que tendían a soslayar la dimensión material de la realidad, a convertirla *exclusivamente* en el resultado de la construcción subjetiva, a despojarla de cualquier objetividad; y la tercera, quizás como derivación de la crítica al racionalismo positivista, rechazaban con exageración la razón en sí misma, que, como es sabido, condujo a la exacerbación de irracionalismos torpes y desquiciados durante todo el siglo XX (Jay, 1974).

Ahora bien, desde que Weber demostró que el “espíritu del capitalismo” estaba determinado e impulsado por la ética protestante y el “ascetismo cristiano”, las relaciones entre religión y economía, y concretamente, entre mentalidad religiosa y política, quedaron inextricablemente unidas. No obstante, lo más interesante de esta relación es que han sido pensadores, en su mayoría de tradición marxista, quienes más han sido influenciados por esta acción recíproca, como es el caso de Lucien Goldman quien, influenciado por Pascal, afirmaba que la adhesión al marxismo descansa en un acto de fe semejante a la fe religiosa, y en el caso latinoamericano es conocido el estudio de Mariátegui dedicado a Juana de Arco, sin descontar la *filosofía de la liberación* de Dussel y la pedagogía del oprimido de Freire, las cuales tienen sendas fundamentaciones en las virtudes teologales de la fe en un mundo mejor, la esperanza de que lo posible sea, y la caridad hacia el que ha creído que lo posible era. En la actualidad, el pensamiento crítico ha apuntalado aún más las relaciones entre estas virtudes teologales y las virtudes políticas, asumiendo que el cristianismo es un recurso para reconstruir un proyecto de emancipación. Así es como Alain Badiou, siguiendo la perspectiva de las epístolas de San Pablo, considera que el sujeto se constituye en la fidelidad a un “acontecimiento”, que puede ser de orden político, científico, artístico y hasta amoroso. La Epístola a los Romanos de San Pablo también es retomado por Agamben en sus referencias al derecho sacro romano (*Homo Sacer*); y Hardt y Negri en *Imperio* se apoyan en la noción de *poverello* (hombre pobre) de San Francisco para desarrollar algunas de sus tesis. De igual forma, muchos libros y artículos de Žižek han sido escritos con el único propósito de defender al cristianismo en sí mismo por el hecho de que, a su juicio, participa en la historia de la emancipación. Esta presencia de las virtudes teologales en



el corazón mismo de las teorías críticas, se puede entender por la necesidad de la *creencia* en un mundo mejor cuando todo parece estar en contra y se asume que nada es posible, y por otro lado, por la necesidad política de “disputarles el hecho religioso a los fundamentalistas [y] demostrar que existen formas progresistas y hasta revolucionarias de religiosidad” (Keucheyan, 2013, p. 48).

Es claro que un pensamiento crítico latinoamericano no puede escamotear su realidad objetiva de pobreza y desigualdad, de corrupción y populismo, lo cual no quiere decir que no deba tener en cuenta lo que hacen los pensadores críticos del Norte (Europa y Estados Unidos) ni mucho menos prescindir de conceptos y teorías de importantes investigadores decoloniales que han marcado un rumbo propio en su crítica y reflexión sobre la condición de los excluidos en las periferias del capitalismo. Por tanto, para realizar cualquier propuesta que busque enriquecer el acervo teórico y político del pensamiento crítico latinoamericano debe transitar, así sea de manera muy general, por algunas de las tesis de estos investigadores, no solo para asimilarlos y, eventualmente, aplicarlos a nuestras condiciones concretas, sino para que, en su contrastación con nuestra realidad, se puedan *crear* nuevas formas de interpretación y, sobre todo, de acción.

Usando lo que sirve con su fe veterana, el sur también existe

Este verso del famoso poema de Benedetti, un poeta considerado menor, pero de gran arraigo popular, nos señala el espacio-tiempo de nuestra reflexión. Desde que Sarmiento propuso en su *Facundo* la oposición positivista entre civilización y barbarie, el pensamiento latinoamericano siempre ha periclitado entre sus propias construcciones y la influencia europea. Este aserto se evidencia en los primeros pensadores y ensayistas latinoamericanos –Sarmiento, Rodó, Andrés Bello, Miguel Antonio Caro, Rufino José Cuervo, Benjamín Vicuña y otros más– que empezaron a preocuparse con la idea de plantear una cultura latinoamericana propia, pero partían de unos valores plenamente imbuidos de la cultura europea. Más comprometidos con problemas filológicos y estéticos, y ávidos lectores de Horacio, Shakespeare² y toda clase de autores grecolatinos, franceses y españoles, y poco enterados de la realidad económico-política de su región; se tuvo que esperar una segunda generación de intelectuales –Vasconcelos, Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Martí, Mariátegui, Ponce– para que se presentara un verdadero *cuestionamiento* ideológico y una formulación argumentada de los presupuestos esenciales del modo de ser latinoamericano.



2 El famoso libro de Rodó, *Ariel*, el cual se considera el texto fundacional de esta problemática, y que daría lugar a los llamados *arielistas*, grupo que trabajaría por la configuración de una identidad latinoamericana, está construido sobre los personajes dicotómicos de Ariel y Calibán, personajes de *La Tempestad* de Shakespeare. Ariel representa la civilización, el idealismo y la decencia; en oposición a Calibán que sería la encarnación del indio, el negro y el mestizo (Moreno Durán, 1996).

No obstante, estos planteamientos privilegiaban realidades predominantemente nacionales y se tuvo que esperar hasta el final de la Segunda Guerra Mundial y la configuración de la nueva geopolítica mundial entre la Unión Soviética y Estados Unidos para el surgimiento de investigadores, principalmente económicos, que se interesaran por Latinoamérica desde un punto de vista global. Es así como, por primera vez, con base en los modelos estructuralistas interpretativos de la CEPAL y de la teoría de la Dependencia, se reconoció la dominación colonial con un sistema jerárquico que tiene un centro y una periferia, y cuya respuesta fue el auge de una fuerte teorización antiimperialista legitimada por el saber académico y la acción política (Martins, 2012). Es un periodo, entre los años cincuenta y ochenta, que el auge del marxismo llega a su cénit, pero también otras perspectivas como la weberiana de F. H. Cardoso, incide con su insistencia en la expansión de los mercados nacionales.

El advenimiento del neoliberalismo puro y duro impuesto por Reagan y Thatcher en los años ochenta, hizo que se cuestionaran tesis y mitos tradicionales como los de crecimiento, modernización, desarrollo y, sobre todo, los símbolos de la dominación de la colonialidad occidental. No obstante, como acertadamente lo señala Martins, hay al menos dos interpretaciones del imaginario socio-histórico de la colonialidad.

Una, más conservadora, que sugiere que la globalización planetaria rompió con la dicotomía centro periferia a favor de la uniformización planetaria; otra, más crítica, que propone que esta dicotomía fue reconstruida por una ecuación más compleja, la del Norte Global y del Sur Global. (Martins, 2012, pp. 35-36)

Esta ecuación que valora más la interculturalidad y el lenguaje, se expresa a su vez en dos tesis que, en cierta forma, son recíprocamente excluyentes: por un lado están quienes consideran que lo que está sucediendo es un proceso de recolonización a través de la dominación simbólica, tecnológica y el culto al consumo egoísta y desaforado; y por otro lado, los que creen que, bajo el surgimiento y organización de redes transnacionales –que pueden ir desde las ecológicas hasta las más anti-corporativistas–, se pueden liberar fuerzas sociales creativas y trasformadoras que puedan detener y cambiar el rumbo autodestructivo que el capitalismo salvaje está llevando a la humanidad. Pero estos movimientos críticos no surgen únicamente de la lectura e interpretación propia que los pensadores críticos latinoamericanos hacen de su realidad, sino también, de la influencia recibida, tanto por pensadores críticos del Norte, como de pensadores poscoloniales de la periferia.³

3 Entre las mayores influencias que permanentemente está recibiendo la crítica que se hace desde Latinoamérica, no pueden soslayarse autores del Norte comprometidos bien sea con una profunda crítica al capitalismo (Bourdieu, Honneth, Mouffe, Laclau, Žizek, Hardt y Negri), o con la exaltación de la micropolítica a través de los movimientos de lucha “rizomáticos”, los movimientos altermundistas, o las renovadas propuestas de anarquismo. La recepción de estos pensadores se realiza de acuerdo a los intereses y posicionamientos ético-políticos y filosóficos de cada investigador.



Una tendencia muy importante del autodenominado giro decolonial, retomando las líneas trazadas por sus antecesores hindúes (Spivak, Bhaba, Chatterjee), es la necesidad de rescatar los saberes autóctonos y la crítica a las nuevas formas globales de colonialidad. Tomando como punto de partida la necesidad de proporcionar un lenguaje alternativo, que nos permita entender y complementar la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX, se propone ahora la decolonialidad como un proceso de resignificación que no es reductible ni a las estructuras económicas, como en el caso del marxismo, ni a un acontecimiento jurídico-político, como es el caso de los estudios poscoloniales, sino entenderlo como una red global de poder, integrada por factores económicos, políticos y culturales que mantienen todo el sistema. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Este lenguaje alternativo estaría construido sobre tres grandes pilares: a) el pensamiento heterárquico que se expresa en una epistemología otra; b) la noción de colonialidad del poder, y c) la constitución de subjetividades de frontera. Aunque las tres están inextricablemente articuladas, veámoslas por separado para establecer sus implicaciones para este trabajo.

Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a diferentes coyunturas históricas,(...) lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante “en última instancia” que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 18)

Ahora bien, si entendemos el proceso de transculturación en términos heterárquicos, es decir, que no existe un modo de subjetivación único y heterónimo ni una sola lógica que dirija la formación de una cultura etnocéntrica global, sino, por el contrario, la posibilidad de múltiples formas de subjetivación producidas a partir de diversas epistemes construidas en la intersección entre lo tradicional y lo moderno, podemos decir que la transculturación heterárquica genera unas subjetividades subalternas, inconclusas y novedosas que presentan formas alternativas de racionalidad ética y política, pero, sobre todo, que se proyectan en nuevas formas de utopías y distopías que las singulariza y las “desprende” de las epistemes de la colonialidad⁴.



4 La noción de subjetividades subalternas es propuesta por Chatterjee (2009) para entender la recomposición de las naciones y los nacionalismos contemporáneos, la sustitución del concepto de sociedad civil por el de sociedad política, y la interpretación de los agenciamientos que promueven el nuevo sistema de dominación global. Su propósito fundamental es fundar una epistemología que interprete la historia con unas categorías diferentes a las etnocéntricas para crear las rupturas necesarias con Occidente. Estas rupturas encajan perfectamente con lo que Aníbal Quijano (2000) ha denominado “desprendimiento epistémico” para señalar la fractura y quiebre con relación al pensamiento dicotómico colonial y, simultáneamente, para mostrar la apertura que dicho pensamiento posibilita.

Es en este marco que se configuran las llamadas *subjetividades de frontera*, entendidas como los sujetos poseedores de una doble conciencia, la conciencia mestiza que habita la casa de la herida colonial, es decir, aquellas formas de conocimiento intersticial que produce resistencias semióticas y simbólicas frente al poder colonial (Mignolo, 2007). Las memorias y lenguas indígenas confrontadas con la modernidad, representadas en los textos de Guamán Poma, el Inca Garcilaso, Atahualpa Yupanqui y, más recientemente, en los textos de Arguedas, Mariátegui, Aimé Césaire, Rigoberta Manchú y Frantz Fanon, serían los ejemplos emblemáticos de estas subjetividades de frontera. No obstante, el problema es que dichos documentos, novelas, crónicas, poemas o ensayos no explicitan un pensamiento diferente, un pensamiento otro, como lo quieren mostrar –y forzar– los investigadores decoloniales. Para el caso de Guamán Poma, que Mignolo (2007) pretende que sea el reemplazo de Platón y Aristóteles como pilares de la cultura occidental, basta leer su *Nueva corónica y buen gobierno* (fácilmente googleable), para darse cuenta de su aquiescencia de súbdito y prurito informativo con cautelosas críticas y denuncias sobre el estado en que se encontraba el Imperio Inca, a su soberano Felipe III. A diferencia de Garcilaso, quien transmite una visión romántica de la utopía arcaica indigenista, Guamán Poma da una versión del mundo indígena.

Menos elaborada e imaginativa, más directa y terráquea –en cierto modo, cruda– y, por eso, a partir de los años cincuenta, cuando el indigenismo deja de ser un movimiento literario, artístico e histórico y pasa a ser casi exclusivamente etnológico, sociológico y folklórico, Guamán Poma de Ayala reemplaza al autor de los Comentarios reales como su mentor. (Vargas Llosa, 2008, p. 212)

Y a propósito del Inca Garcilaso, ¿en dónde está lo mestizo de su obra? Nos responde un experto en mestizaje indoamericano, Bonfil Batalla (2000, p. 80): “Su formación intelectual es netamente occidental y su obra puede ubicarse con toda precisión dentro de la trayectoria del pensamiento europeo: nada indica, en este campo, la presencia de una impronta intelectual india, ajena a la tradición de Occidente”. De esta forma, tanto en Garcilaso como en Guamán Poma, hay más una intención de *armonizar* tanto méritos y virtudes de los conquistadores, como de los vencidos, que de crear, fundar, o, incluso, proponer una concepción original o auténtica del espíritu indoamericano. Esta sobrevaloración de estos autores, como verdaderos representantes de esa *raza cósmica* de la que hablara Vasconcelos, no solo es ingenua y ahistórica, sino acomodaticia a una teoría que tiene como propósito fundamental encontrar un nuevo lenguaje para la resistencia semiótica al capitalismo global. ¿Será que ese es el camino?

Un problema semejante se presenta con la tesis de la epistemología otra. Aníbal Quijano encuentra que la racionalidad histórica, que Horkheimer oponía a la racionalidad instrumental, y que implicaba una promesa de libertad, equidad y solidaridad, es susceptible de articularse –¿armonizarse?– con la racionalidad que surgió en el mundo precolonial, la cual estaría englobada por lo mágico: “Lo real no es racional sino en tanto no excluya su magia. Rulfo y Arguedas, en las



sedes privilegiadas de la herencia de la racionalidad original de América Latina, lo narraron” (Quijano, 1988; citado por Germana, 2010, p. 214). Volvemos al realismo mágico y lo real maravilloso como característica distintiva de una supuesta episteme latinoamericana. Uno se pregunta, ¿tanta disquisición erudita, tantos argumentos filosóficos y políticos, tantos conceptos novedosos y emancipatorios, para volver a Macondo y a Comala como paradigmas de lo autóctono y lo idiosincrático? ¿Qué diferencia y qué avance hay, entonces, (independientemente de los problemas que plantean la sociedad red y el capitalismo global) con relación a los planteamientos de los “clásicos de la identidad latinoamericana”? ¿Cuál es entonces la racionalidad que *narran* los escritores latinoamericanos contemporáneos como Roberto Bolaño, Rodrigo Fresán o Jorge Volpi? Es claro que los decoloniales plantean elegantes problemas sobre la constitución de un pensamiento crítico latinoamericano a la luz de un sofisticado corpus conceptual –y sobre todo metafórico–; pero, sin embargo, no proponen nada nuevo que nos ponga a la altura del pensamiento crítico mundial, que proponga alternativas serias al capitalismo salvaje y al neoliberalismo rampante, que ofrezca líneas de trabajo y reflexión sobre los movimientos sociales emergentes que quieren transformar el mundo pero no necesariamente tomarse el poder. Su apego por las utopías arcaicas no les deja ver los árboles. Parecieran no darse cuenta de que Macondo se volvió McOndo y América Latina dejó de lamentarse de tener sus venas abiertas, ni que las reivindicaciones culturales y políticas no solo pasan por una lucha de identidades, sino por nuevas formas de ejercicio de la ciudadanía que ya no se define únicamente por la titularidad de derechos, sino por su capacidad de diálogo público y la democratización de la circulación simbólica (Hopenhayn, 2005).

Seguir buscando el pensamiento autóctono latinoamericano en la novela y el ensayo de nuestros “clásicos”, asumiendo que nuestros signos distintivos son el realismo mágico, lo real maravilloso, los valores e ideologías fundacionales propuestos por nuestros ancestros indígenas, o las costumbres (*el ethos*) plasmadas en las lenguas y símbolos vernáculos de nuestros antepasados, es continuar con ese folklorismo telúrico que Cortázar le criticaba a Arguedas por rescatar un provincianismo que cree que “las músicas de este mundo empiezan y terminan en las cinco notas de una quena”⁵. No se trata de *huasipunguear* la realidad



-
- 5 A través de un cruce de cartas y artículos en diferentes revistas latinoamericanas entre 1967 y 1969, Cortázar y Arguedas sostuvieron una dura polémica sobre el lugar de enunciación desde el que debería escribir el escritor latinoamericano. Mientras que Arguedas defendía su carácter provinciano, indigenista y telúrico, Cortázar defendía una visión totalizadora de la cultura y la historia, recordándole que los escritores deben ser juzgados por lo que escriben y no por otra cosa. Para un seguimiento minucioso de esta notable y divertida discusión puede verse Vargas Llosa (2007) y Cortázar (2009).

(Moreno Durán, 1996, p. 37) para demostrar lo latinoamericanos que somos, y poder vender así un tercermundismo exótico como pretenden muchos autores de tercera fila. De lo que se trata es de entender que los nuevos flujos y circuitos interculturales promovidos por la revolución digital, así como las masivas migraciones, tanto internas como externas, han ido constituyendo un sujeto *des-territorializado* de una cultura local, que se expresa bien sea como un navegador de internet, espectador activo de televisión y usuario-adicto de la comunicación; o bien, a través de culturas populares cuyas fronteras y autoctonías son cada vez más porosas, conformando una cultura popular latinoamericana relativamente homogénea y compartida⁶. Las prácticas culturales han sido, pues, absorbidas, obliteradas y subsumidas por la industria cultural, ya que, para esta última, “la identidad es sucesión de lujos emocionales, de pasiones ordenadas por la fatalidad, de alianza orgánica entre raza y destino trágico, del gusto por la muerte, del machismo, irresponsabilidad, sentido totalizador de la fiesta” (Monsiváis, 2000). De esta forma, la tecnología infocomunicacional, la industria cultural, la porosidad de las fronteras nacionales, el surgimiento de unas narrativas más centradas en dramas individuales y subjetivos que en sagas colectivas o en gigantescos frescos sociales, han ido configurando unos modos de subjetivación que, dadas las necesidades de democratización y modernización de América Latina, reclaman a gritos las mismas formas de civilidad, reconocimiento, convivencia, equidad y justicia social que existen en el resto del mundo (Lechner, 2003). Seguir insistiendo en construir un pensamiento crítico a partir de nuestras idiosincrasias identitarias o de nuestras epistemes fundacionales como si fueran mejores o tuvieran mayor potencia heurística que las epistemes del Norte, no nos puede conducir más que a la reabsorción que de ellas hace la industria cultural, folklorizándolas y exotizándolas, generando un espejismo de democracia comunicacional y política, “cuando en realidad lo que ocurre allí es que se reformatean símbolos y sentidos para devolverlos y hacerlos circular con la impronta de la racionalización mercantil.” (Hopenhayn, 2005, p. 33).

Por fortuna, existen otras perspectivas –y salidas– diferentes para la construcción de un pensamiento crítico latinoamericano a la de los teóricos decoloniales. Investigadores como Martins, Scribano, Mato, Lins Ribeiro y muchos más, sin descontar a “clásicos” contemporáneos como Martín Barbero, García Canclini o Carlos Monsiváis, han propuesto *soluciones* y planteamientos más concretos

6 De esta forma, tanto desde la cultura popular como la de los medios tecnológicos, el sujeto latinoamericano ha sido descolocado y desterritorializado y, a la vez, homogeneizado e integrado a la industria cultural. Sobre este proceso de integración/homogeneización del sujeto latinoamericano puede profundizarse en Monsiváis (2000); Hopenhayn (2005) y Martín Barbero (2005).



con nuestra compleja realidad latinoamericana. Entre las tesis más destacadas se encuentra la recuperación de la teoría del don propuesta por Marcel Mauss (1925; 2007) y su aplicación a las luchas por el reconocimiento y la reciprocidad que se tornan visibles a través de los pactos sociales cooperativos, asociativos y morales, que posibilitan apuntalar y legitimar la democracia y redefinir la jerarquía de valores “para tornarse ciudadanos culturalmente visibles y portadores de acciones solidarias valorizadoras del bien público” (Martins, 2012, pp. 116-117). Esta idea de cooperación solidaria y comunitaria (que Martins retoma de Honneth y de paso demuestra cómo se puede aplicar, autores críticos europeos –Mauss, Honneth, Mouffe– a nuestra realidad latinoamericana) a partir de los dones, posibilita crear sociabilidades que articulan autonomía personal con gobierno político. La idea-fuerza que gravita sobre este planteamiento es, pues, que cualquier tentativa de crear instituciones o de generar acciones colectivas por fuera de la reciprocidad mutua, se aleja de la “obligación de ser libre” generada por la circulación de los dones, que es una condición imprescindible para la conformación de un sistema democrático de concesiones y objeciones que comportan la libertad de actuación en todos los niveles.

La teoría del don también es retomada por Adrián Scribano (2009) en su tesis sobre una sociología del cuerpo que, al reasociar algunas prácticas sociales y más allá de su inscripción en la economía política neocolonial, realiza una crítica de las situaciones de explotación de los cuerpos y las emociones. Para este investigador argentino, las formas actuales de dominación se caracterizan por la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales en tanto que el capitalismo se ha transformado en una gran máquina depredatoria de energía corporal –sobre todo en economías extractivas como las nuestras–, modificando y reconfigurando los dispositivos de regulación de las emociones. La maquinaria extractiva en su voracidad capitalista, tiene como objetivo todo tipo de energía en todas sus variantes, desde el petróleo, el agua y la tierra, hasta la diversidad biológica y toda clase de energía corporal socialmente disponible y consumible. Es por esto que el cuerpo y el *capital corporal* (entendido como las condiciones de existencia alojadas en el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo subjetivo) constituyen el *locus de la conflictividad y el orden* desde el cual es posible observar unos modos de sensibilidades, de prácticas y de representaciones que pueden ser aquiescentes o refractarios a las diversas formas de dominación. Una sociología crítica con estos procesos de dominación debe abogar por unas prácticas cotidianas y extra-ordinarias en las que se recojan el quantum de energía corporal que se resisten y rebelan a dichos procesos y se expresan como felicidad, esperanza y disfrute. De esta forma, el don como mecanismo de solidaridad e intercambio recíproco, que implica modos de relaciones donde los sujetos y los colectivos permutan bienes y recursos en condiciones de paridad, constituye la principal estrategia de oposición al consumo mimético y desaforado.



En esa búsqueda de soluciones y salidas a *nuestros problemas* sociales y políticos, las tesis del *anarquismo* sobre la necesidad de reciprocidad, cooperación e igualdad se revelan no solo útiles y necesarias, sino como alternativas a las débiles y gastadas democracias representativas de nuestros países. Empecemos por recordar que el término anarquía proviene del griego y significa básicamente “sin gobierno”, concepto que los cínicos consideraban fundamental para su filosofía de la insolencia. Los anarquistas rechazan todas las formas de autoridad coercitiva, jerarquía y dominación, sobre todo las que el anarquista mexicano Flores Mondragón (citado por Roca Martínez, 2010) denominó la “trinidad sombría” del Estado, el Capital y la Iglesia. Generalmente el anarquismo se asocia con caos, violencia y desorden. Nada más lejos de sus verdaderas tesis. Ya sea en la perspectiva de Kropotkin, de Proudhon o del propio Bakunin, es la opresión de una autoridad autocrática y totalitaria, la deformación y obliteración de la libertad como principio rector de la democracia, y el individualismo egoísta y excluyente lo que provoca la violencia. Aunque es necesario recordar que el recurso a la violencia contra la opresión y la desigualdad ha sido utilizado por los seguidores de todos los credos políticos y religiosos en todas las épocas y los anarquistas que recurren a la violencia no son peores que los demás. No obstante, es importante señalar que los más grandes anarquistas han sido los más grandes pacifistas: Kropotkin, Proudhon, Tolstoi, Gandhi, Chomsky, los cuales han mostrado a través de sus textos, con una prosa limpia y sin pretensiones académicas, su distancia de la violencia y el caos, y su orientación por la reciprocidad, la cooperación, la justicia y, algo que generalmente se olvida, por la necesidad de volver al contacto con la naturaleza y recuperar nuestra condición biológico-natural.

¿Cuáles serían los aportes del anarquismo no solo a un pensamiento crítico latinoamericano, sino también a la solución de los más graves problemas económicos y políticos de nuestra región? En primer lugar hay que destacar su idea de que sí son posibles formas de vida social que se pueden organizar a sí mismas sin autoridades coercitivas, con participación directa mediante diversos procedimientos democráticos, la ayuda mutua, la asociación voluntaria y la autosuficiencia económica y ojalá alimentaria. En este sentido, el anarquismo se inscribe en las nuevas tendencias altermundistas cuyas consignas: “El mundo no es una mercancía” y “Otro mundo es posible”, nos señalan el rechazo a la voraz y alienante lógica consumista y a las políticas capitalistas que han caído en un callejón sin salida. Un ejemplo de estas organizaciones sin gobierno central que han surgido, no tanto como resistencia u oposición al capitalismo salvaje, sino como alternativa y heterotopía a esa forma de vida cada vez más deshumanizante, han sido las ecoaldeas, las granjas colectivas y otros asentamientos alternativos de cooperativas agrícolas que, regidos por sistemas políticos y organizativos



que pueden ir desde la *sociocracia*⁷ hasta formas clásicas de representación por grupos, se han ido diseminando por diversas regiones del subcontinente. En segundo lugar, a las formas de organización social basadas en la reciprocidad, la ayuda mutua y la cooperación que promueve el anarquismo, habría que añadirle las tesis sobre solidaridad e intercambio recíproco que, con base en la teoría del don, están proponiendo diversos investigadores latinoamericanos como los que ya reseñamos. En tercer lugar, y siguiendo el ejemplo de Kropotkin, comprometer a los especialistas en Ciencias Sociales en el rechazo de un pensamiento único, abriendo y compartiendo el conocimiento científico a diferentes actores sociales mediante el uso de metodologías participativas, no solo de transformación de ellos mismos como ya lo hiciera la IAP, sino también de “establecer meticulosamente el mapa de las líneas que unen las acciones individuales a las consecuencias generales” (Medina, 2010, p. 58).

Otra forma de entender la asimilación y aplicación de planteamientos críticos del Norte es la que nos propone el investigador brasileño Lins Ribeiro (2005) mediante lo que él ha denominado el *diálogo heteroglósico* con los discursos de otras localidades del mundo globalizado. Para este autor, en el contexto postimperialista el aumento de la pluralidad de voces y narrativas en los aparatos y dispositivos que dominan las redes globales de comunicación, permitirá no solamente revertir las imágenes hegemónicas que circulan en el capitalismo financiero global, sino también redefinir el lugar de las identidades y sus articulaciones en eventuales *esencialismos estratégicos*⁸ en razón de que las prácticas políticas en un mundo globalizado requieren alianzas y horizontes más amplios. Ahora bien, en esta tensión que anima la relación universal/particular, o, lo que es lo mismo para el caso, Norte/Sur, no se puede soslayar una característica central.

7 La sociocracia fue un término introducido por Comte para referirse al gobierno del *socios*, es decir, de personas ligadas por relaciones significativas, y retomado por el ingeniero holandés Gerard Endenbug, quien lo enriqueció con tesis de la cibernética formulando cuatro principios: a) *Toma de decisiones por consentimiento* (todos tienen derecho a objetar y a proponer); b) *El círculo*. En cada estructura de la organización hay un círculo que toma decisiones políticas; c) *El doble enlace*. Las decisiones se toman tanto de manera ascendente, esto es, de la base a los niveles superiores, como descendentes, es decir, lo contrario; e) *Elección sin candidato*. Se vota por quien cumpla el perfil para el cargo; y si alguien no está de acuerdo o cambia de opinión, da sus razones para el cambio. Vale la pena destacar que en Colombia (principalmente en los departamentos de Cundinamarca y Quindío) ya hay ecoaldeas que se rigen por la sociocracia.

8 El concepto de *esencialismo estratégico* fue propuesto por Gayatri Spivak (citada por Keucheyan, 2013), una reconocida investigadora hindú posfeminista y poscolonial, quien, retomando la crítica acerca de que todas las identidades son construidas socialmente y, por tanto, son contingentes y no remiten a nada objetivo ni sustancial, sostiene que, en ciertos casos –sabiendo que es artificial–, puede ser estratégicamente útil adherirse a una identidad esencialista, pues toda acción política supone colectivos que, por principio, tienden a “esencializar” sus identidades.



Si el límite distorsionado del universalismo es la arrogancia del imperio colonizando todas las otras perspectivas, el límite distorsionado del particularismo es la arrogancia de una perspectiva única que se cree por encima de todas las demás. En última instancia, en sus distorsiones, cada polo de la tensión universal/particular considerado exclusivamente y canonizado presenta dificultades insuperables, entre las cuales destaco la resistencia al diálogo democrático heteroglógico. (Lins Ribeiro, 2005, p. 62)

En síntesis, podemos decir que el pensamiento crítico latinoamericano no solo ofrece balances y diagnósticos sobre nuestra realidad, sino también alternativas y heterotopías que ya no se inscriben en una perspectiva revolucionaria estructural de tomarse el poder o derrocar el Estado al estilo de la tesis marxista tradicional, ni de crear movimientos “rizomáticos” de resistencia y oposición frente a reivindicaciones colectivas o identitarias. Estas salidas tienen que ver más con formas de organización social que, si bien retoma teorías como la del don, el mutualismo y la cooperación, encajan perfectamente en la idiosincrasia y estructuras de la vida social de nuestros campesinos e indígenas, pero, principalmente, de la inmensa mayoría de trabajadores pobres y excluidos que habitan nuestras grandes ciudades.

Conclusiones mínimas

La posibilidad de un pensamiento crítico “desde” América Latina que permita proponer otros mundos posibles debe pasar necesariamente por algunos problemas que aquí se han tematizado, a saber:

- a) La necesidad de incorporar a la investigación de nosotros mismos, la autoficción de nuestras propias vidas como latinoamericanos, ya no como productos del realismo mágico o de los valores vernáculos de nuestros antepasados, sino como sátira, parodia o provocación no solo de todo lo instituido y de las teorías del Norte que nos quieren occidentalizar, homogeneizar y uniformizar, unas por moda y otras por esnobismo intelectual, sino también como crítica de sí mismos, de nuestros modos de subjetivación dependientes y subyugados, y de nuestros universos simbólicos alienados y obsesionados en reproducir las formas de organización social capitalistas, racistas y absolutamente refractarias a la diferencia y a lo distinto.
- b) La profunda religiosidad, predominantemente católica, del pueblo latinoamericano, no puede soslayarse en la construcción de un pensamiento crítico que le debe apostar, por principio, a la lucha por el derecho a la vida, a la igualdad de los hombres y las mujeres, contra la pobreza, la distinción y la diferencia, y oponerse contra cualquier forma de opresión y exclusión social, sexual o racial. Asumir e incorporar las virtudes teologales al proyecto emancipatorio y transformador de nuestra aciaga realidad, no solo nos proporciona las herramientas simbólicas para creer y tener fe en un mundo mejor, sino para retomar la fuerza revolucionaria que subyace a la religiosidad, tal y como nos lo han demostrado la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y la misma Investigación Acción Participativa.



- c) La desterritorialización de las culturas locales producidas por el desarrollo tecnológico ha promovido una cultura popular relativamente homogénea y compartida que, si bien es cierto ha sido absorbida en buena medida por las industrias culturales, también es cierto que dicha globalización ha permitido promover y fomentar formas de lucha, resistencia y exigencia -en las que las mismas redes sociales ocupan un destacadísimo lugar- de reconocimiento, convivencia, civilidad y justicia social, exactamente igual que en el resto del mundo.
- d) La comprensión y aceptación de que otras formas de organización social son posibles a partir de pactos sociales cooperativos, asociativos y morales que permiten apuntalar la democracia, y la posibilidad real de crear instituciones y acciones colectivas a partir de la reciprocidad mutua, la asociación voluntaria, la solidaridad, la autosuficiencia económica y alimentaria, retomando las tesis y los aportes de diversas propuestas críticas del Norte (como el anarquismo, la teoría del don y la sociocracia), constituye uno de los ejes fundamentales sobre los que debe girar un pensamiento crítico latinoamericano, es decir, un pensamiento propositivo y alternativo al consumismo, productivismo y economicismo tan propios del espíritu del capitalismo.
- e) La búsqueda de metodologías de investigación social de nuestra realidad social debe revisar a fondo no solo los fundamentos teóricos y epistemológicos importados acríticamente del Norte, so pena de reproducir ideologías y discursos ajenos a nuestra sociedad realmente existente, sino también debe orientarse sobre nuestros propios modos de subjetivación y de subjetividad, en la que, al fin y al cabo, se produce cualquier forma de racionalidad, sea moderna, posmoderna o transmoderna (Bautista, 2014)

Bibliografía

- Bautista, J. J. (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal Ediciones.
- Bonfil Batalla, G. (2000). Sobre la ideología del mestizaje (O cómo el Garcilaso Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias) En: Valenzuela Arce J. M. (coordinador) *Decadencia y auge de las identidades*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte y Plaza Valdés Editores.
- Castro-Gómez, S. Y Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (editores) *El giro decolonial*. Instituto PENSAR, IESCO, Siglo del hombre Editores.
- Cortázar, J. (2009). *Papeles inesperados*. Bogotá: Alfaguara.
- Chatterjee, P. (2009). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Diaconu, D. (2013). *Fernando Vallejo y la autoficción. Coordenadas de un nuevo género narrativo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Germana, C. (2010). Una epistemología otra: El proyecto de Aníbal Quijano. En. *Revista Nómadas* N° 32. Bogotá: IESCO.



- Hopenhayn, M. (2005). ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. En: Mato. D. (Compilador) *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio Izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lins Ribeiro, G. (2005). *Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo*. En: Mato. D. (Compilador) *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martín-Barbero J. y Ochoa, A. M. (2005). *Políticas de la multiculturalidad y desubicaciones de lo popular*. En: Mato. D. (Compilador) *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martins H. P. (2012). *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Mauss, M. (1925, 2007). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Medina, A. (2010). Posibles aportaciones al anarquismo desde una práctica antropológica no profesional en las redes locales. En: Roca Martínez, B. Coordinador (2010) *Anarquismo y Antropología*. Madrid: La Malatesta Editorial.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (editores) *El giro decolonial*. Instituto PENSAR, IESCO. Siglo del hombre Editores.
- Monsiváis, C. (2000). La identidad nacional ante el espejo. En: Valenzuela Arce J. M. (coordinador) *Decadencia y auge de las identidades. El Colegio de la Frontera Norte y Plaza*. Tijuana, México: Valdés Editores.
- Moreno-Durán, R.H. (1995). *De la barbarie a la imaginación*. Bogotá: Ariel.
- Lechner, N. (2003). Estado y sociedad en una perspectiva democrática. En: *Revista Polis. Universidad Bolivariana. Volumen 2, No 6*. Caracas.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Madrid: Anagrama.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander E. (Editor) *Colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Roca Martínez, B. (2010). Anarquismo y antropología: una introducción. En: Roca Martínez, B. Coordinador (2010) *Anarquismo y Antropología*. Madrid: La Malatesta Editorial.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Scribano, A. (2009). A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? En: Figari Carlos: *Cuerpos, subjetividades y conflictos*:



hacia una sociología: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad -CICCUS-. Buenos Aires: La crítica en la visibilización de las subjetividades: Problematicación, eventualización y ficcionalización.⁹

Jairo Hernando Gómez Esteban

Doctor en Educación. Mg. en Sociología de la Educación. Psicólogo. Profesor Titular adscrito a la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo: jairogo50@gmail.com.

Jairo Hernando Gómez Esteban



9 Este artículo cuenta con los aportes de la investigación: Dispositivos de producción de subjetividad (epistémico, política y moral) de los jóvenes universitarios. Universidad de la Salle. (Estrategias gubernamentales y formas de resistencia posible) del grupo de Investigación: Intersubjetividad en la Educación Superior –del departamento de Formación Lasallista Universidad de la Salle, Bogotá– Colombia.



Subjetividades políticas y emergencia de ciudadanos globales

Willy Soto Acosta

Introducción

Esta reflexión constituye un acercamiento acerca de cómo hacer para que, a través de un proceso de socialización que combine elementos “subjetivos” (creencias o convicciones explícitas de los individuos y prácticas sociales de estos) y “objetivos” (políticas públicas), se lleve a cabo un proceso de socialización política tendiente a que los ciudadanos nacionales se transformen en ciudadanos globales. El tema no es nuevo y ya ha sido tratado por otros autores para aspectos más específicos (por ejemplo, lo ambiental), entre ellos Niño (2008), pero no existe una producción teórico-práctica suficiente que oriente esa construcción de ciudadanía mundial.

Si en el mundo globalizado los principales problemas y temas de interés dejaron de ser locales o nacionales para convertirse en globales (concentración de la riqueza a escala planetaria, pobreza, amenazas emergentes como el narcotráfico y el crimen organizado, peligro nuclear, efectos del cambio climático entre otros), ¿cómo hacer para que las personas adquieran un interés y responsabilidad globales y abandonen la mentalidad localista que no ve más allá del Estado-nación? O dicho en otras palabras, ¿cómo pasar de la socialización tradicional que gira en torno a una óptica estado-centrista a otra que, sin descuidar los intereses locales y nacionales, tenga como norte el globo en su totalidad?

¿Por qué esto es necesario? Como lo apunta Dani Rodrik:

Nada pone más en peligro la globalización que la amplia brecha de gobernanza que se ha abierto en las últimas décadas –brecha que se define como la disparidad peligrosa entre el ámbito nacional de la responsabilidad política y la naturaleza global de los mercados de bienes, de capitales y de muchos servicios–.



Vivimos cotidianamente este desfase: la ciudadanía se ejerce en las fronteras de un Estado-Nación y/o en algunos casos, dentro de un espacio comunitario supranacional. Por su lado, esos Estados y/o órganos supranacionales son responsables de velar por lo que dentro de esos espacios territoriales suceda. Pero los grandes problemas y fenómenos son de naturaleza trans-nacional/global.

Entonces a lo sumo esos Estados pueden gestionar localmente los efectos (no influir sobre el devenir o incidir en las causas) de esos grandes problemas; tienen algún grado de injerencia en la reducción de daños, en la gestión de la vulnerabilidad. De manera similar, el ámbito de acción de los ciudadanos queda restringido a pronunciarse y tratar de cambiar el rumbo, si es del caso, en esa gestión del riesgo.

Eso apunta al “defecto de construcción” de la globalización: la producción de bienes y servicios opera a escala planetaria generándose daños sociales y ambientales igualmente de carácter planetario, sobre los cuales los Estados nacionales y organizaciones internacionales –y los ciudadanos locales– tienen poco o escaso poder de control.

Es por ello que, como lo apunta Beck, asistimos a una sociedad del riesgo.

El diagnóstico de la sociedad del riesgo mundial sería exactamente el siguiente: los denominados peligros globales hacen que se resquebrajen los pilares del tradicional sistema de seguridad. Los daños pierden su delimitación espacio-temporal para convertirse en globales y permanentes. Los daños apenas si se pueden seguir atribuyendo a unos responsables determinados; el principio de causalidad pierde capacidad segregadora. Los daños tampoco pueden seguir siendo compensados financieramente, no tiene sentido contraer una póliza de seguros contra los efectos worst case de la espiral mundial del peligro. En consecuencia, tampoco se puede planificar el ‘día después’ en caso de que sobreviniera lo peor de lo peor. (Beck, 1998 a, p. 70)

¿Pero qué es un riesgo? Es una mezcla de algo que sucede actualmente, su potencial atemorizador está en la parte que no ha sucedido, pero puede ocurrir.

... los riesgos tienen algo de irreal. En un sentido central, son al mismo tiempo reales e irreales. Por una parte, muchos peligros y destrucciones ya son reales: aguas contaminadas y moribundas, la destrucción del bosque, nuevas enfermedades, etc. Por otra parte, la auténtica pujanza social del argumento del riesgo reside en la proyección de amenazas para el futuro. (Beck, 1998 b, p. 39)

Retomando el hilo conductor de nuestro trabajo, sería casi utópico constituir un gobierno mundial que vele por los problemas globales, para que de esta misma forma existiesen *ciudadanos jurídicamente globales* que actuaran dentro de ese Estado mundial.

Sostenemos en este ensayo que la vía no puede ser la anterior (al menos por el momento), sería otra; la constitución de la ciudadanía mundial no se construirá por la vía jurídica, sino a través de la *actitud consciente* de los sujetos. Para ser más precisos, se parte de la idea de que ciudadanos locales o nacionales, a través de procesos de *socialización política*, puedan adquirir conciencia de que los problemas son transnacionales y de esta manera puedan *presionar a sus gobiernos nacionales para que actúen globalmente*. Al respecto apunta Rodrik.



Los gobiernos nacionales son responsables ante sus ciudadanos, al menos según lo que dictan los principios. Por lo tanto, en la medida que dichos ciudadanos perciban que sus intereses son más globales, la política nacional será más responsable a nivel global.

Entonces nos formulamos esta pregunta clave: ¿Puede la categoría teórica “subjetividades políticas” no solo explicar, sino ayudar a construir procesos de socialización (en el aparato educativo, en las familias, en los medios de comunicación) que tiendan a transformar a ciudadanos locales o nacionales en ciudadanos con mentalidad y actuaciones globales?

Metamorfosis dolorosa

Uno de los aspectos que se debe resaltar es el hecho de que construir ciudadanía mundial es un proceso doloroso que exige conscientemente a la persona, modificar profundamente todo el anterior proceso de socialización nacionalista (y muchas veces socialización peligrosamente patriotista). Marta Nussbaum apunta al respecto.

El convertirse en ciudadano del mundo resulta a menudo una empresa solitaria. Es, como sostuvo Diógenes, una especie de exilio: un exiliarse de la comodidad de las verdades locales; del cálido y acogedor sentimiento patriótico; del absorbente dramatismo del sentirse orgulloso de uno mismo y de lo que es propio (...). Si un niño o una niña empieza su vida como un ser que ama y confía en sus padres, siente la tentación de reconstruir la ciudadanía siguiendo los mismos patrones, encontrando en una imagen idealizada de una nación una especie de sucedáneo familiar que hará por nosotros lo que esperamos de ella. El cosmopolitismo no ofrece este tipo de refugio; únicamente ofrece la razón y el amor a la humanidad que, en ocasiones, puede resultar menos cálido que otras fuentes de pertenencia. (Nussbaum, 1999)

En efecto, todos los países construyen, en un proceso histórico, su “personalidad”, es decir, una identidad nacional conformada por símbolos y celebraciones patrias, mitos, hitos, personajes y héroes, tradiciones, entre otros elementos.

Esto ha conllevado un efecto. Para muchas personas el solo hecho de compartir esa lealtad con otros Estados o entes supranacionales es percibido internamente por el individuo como una traición contra su país, algo así como el hijo que reniega de su padre o madre. Pero no solo es una percepción o sentimiento interno, sino que existen una serie de agencias ideológicas que reprimen socialmente (e incluso jurídicamente) cualquier deslealtad nacional.

Un nuevo concepto de soberanía (y por ende de ciudadanía) ante un mundo globalizado

Algunos luchamos por la ciudadanía mundial como mecanismo para hacer respetar los derechos humanos y disminuir las diferentes formas de exclusión y de explotación. Ante estas pretensiones, la fidelidad nacionalista se convierte en una barrera muy poderosa para el impulso de este proyecto cosmopolita.



Pero contradictoriamente, esa raigambre nacional que excluye otro tipo de participación en comunidades supranacionales también ha sido una “piedra en el zapato” de la globalización, en la medida en que esta opera a escala planetaria, mientras que las lealtades y mentalidades están ancladas en el Estado-nacional. Incluso esta lealtad nacional se ha convertido en un obstáculo para el correcto funcionamiento de los procesos de integración regional, en el sentido de que, tanto los Estados, como sus ciudadanos, le temen al “fantasma terrorífico” de la pérdida de soberanía, sin notar que en realidad se trata de un nuevo concepto de soberanía ante la realidad actual del Estado: su minusvalía ante los procesos y fenómenos transnacionales.

El fenómeno de la interdependencia compleja característica de la sociedad global actual conlleva una limitación de los países, en el sentido que,

...aunque el Estado ha sido legalmente dotado de poderes para actuar de cierta forma al interior de su territorio y en relación con sus ciudadanos nacionales, tal vez dichas acciones no cumplan los objetivos estipulados debido al incremento de interdependencia. (Keohane, 2009, pp. 358-359)

Como apunta R. Keohane, los Estados disponen de una soberanía formal, pero para hacerla efectiva necesitan de otros Estados y actores. De manera más concreta,

...el sacrificio de su soberanía operacional –es decir, de la legítima libertad de acción– obedece a la necesidad de garantizar los cambios en las políticas de otros gobiernos o de influir en ellas. Por lo general, los gobiernos hacen ese sacrificio en la medida en que los gobiernos extranjeros o los actores no gubernamentales que están fuera de su jurisdicción poseen el control sobre ciertos recursos claves. Es posible influir en las políticas ajenas una vez que se han aceptado determinados límites de la propia libertad de acción; es decir, la restricción de la propia soberanía operacional forma parte, por fuerza, del doloroso proceso de adaptación mutua que instauro la cooperación internacional. (Keohane, 2009, pp. 352-353)

En la «sociedad del riesgo» los Estados e incluso los bloques regionales muestran severas limitaciones pues las amenazas son globales y van más allá de lo político-militar (terrorismo, escasez de alimentos, sequías, inundaciones, calentamiento global, migraciones, peligro nuclear, pandemias) y los países y «sus» sociedades civiles necesitan, para sobrevivir, entremezclarse con otros Estados y actores transnacionales para hacerles frente mediante estrategias regionales y multi-nacionales. Las decisiones sobre aspectos o fenómenos que determinarán su permanencia o extinción tienen que tomarse/negociarse con otros Estados y actores: la «soberanía» ya no es local/nacional, sino que opera a múltiples niveles, en donde lo «interno» es tan solo uno de ellos, y además, ya no está basada únicamente en lo político-militar.

Si antes para los Estados la soberanía era querer ser una isla, ahora soberanía comienza a ser la capacidad de tomar decisiones «internas» en conjunto con



entes «externos». La soberanía se torna también en la capacidad de un país o de una comunidad de seguridad para poder participar en las decisiones «internas» de otros Estados y entes regionales, en donde interactúa una pluralidad de actores gubernamentales y no-gubernamentales, nacionales, «comunitarios» y globales. Pero al igual que la existencia de un mercado global no ha provocado (ni lo hará) una ciudadanía igualmente global, estas nuevas formas de ejercicio de la soberanía multi-niveles tampoco lo hará de manera automática, por lo que debe mediar un proceso de socialización política consciente, deliberado, tendiente a ello.

Como los mismos procesos de integración lo demuestran, sí es posible lograr un cambio, mediando una socialización política; se puede ir construyendo una diversificación de lealtades hacia diferentes tipos y grados de comunidades políticas. Un ejemplo de esto lo constituye la Unión Europea, en donde un ciudadano español o francés comparte su ciudadanía y lealtad entre su país de origen y Europa.

Construir ciudadanos globales implica no renegar de la pertenencia local, pero sí generar un “parto” de apertura hacia lo global que exija un nuevo proceso de socialización. Este es el centro de nuestra reflexión. Pero ¿cómo concebir un tipo de socialización que sea capaz de ello?

¿Cómo enfocar la socialización?

La socialización no es simplemente inculcación de ideas y adoctrinamiento pasivo: puede ser un proceso de construcción consciente en donde el individuo “socializado” puede él mismo socializarse. En este caso, auto-construyendo conscientemente una ciudadanía mundial.

La socialización es un proceso sumamente complejo que no puede ser reducido a un determinismo social, según el cual todo ayuda a que mantengamos la posición y situación en que nacimos. El niño pobre, víctima de violencia doméstica, al que su maestra trataba de “tonto” en la escuela, al que todos predecían que llegaría a ser drogadicto, ladrón o asesino, o las tres condiciones a la vez, puede convertirse en el arquitecto o el sociólogo que no llegó a ser el niño rico, puede suceder que sea este quien termine en conflictos de droga y delincuencia. Pero ello no se debe a que el niño o niña porte en su sangre o en sus genes ese algo que lo lleve a ser luchador o luchadora, a nadar contra corriente: se debe “simplemente” a un proceso de socialización. El mismo ambiente inhóspito en donde crece puede conducirlo a desarrollar la destreza para maximizar y aprovechar los escasos recursos que posee. Aunque su maestra y sus padres hayan actuado –probablemente de manera inconsciente– para que él o ella no saliera del medio social donde nació, es posible que conozca a un amigo o a un profesional de otro “mundo social” (que le sirve como modelo de referencia) o puede tener otro profesor que le inculca amor por el estudio y deseos de superación. Aún más: su familia puede al mismo tiempo exhibir



un discurso que promueve la educación, pero tener con respecto a él prácticas que lo desestimulan para seguir estudiando. De manera similar, su maestra puede algunas veces tratarlo de “inepto” pero simultáneamente darle a entender la importancia de instruirse.

No se trata, pues, de negar la existencia de estructuras sociales, sino de analizar los micro fundamentos, es decir, la manera en que los fenómenos macro sociales se condensan, se adaptan, se modifican y cambian en los individuos de carne y hueso.

En el caso de la socialización, Percheron expresa que los niños y adolescentes están expuestos a una multiplicidad de micro-ambientes (clase social, grupos de edad, género, familia, medio socio-cultural, etc.). Esto hace que las normas y los valores que reciben vayan de la consonancia perfecta a la disonancia total. Incluso, las situaciones de conflicto de ideas pueden constituir experiencias de socialización fundamentales, pues ponen de manifiesto ante el niño o la niña la relatividad de valores, lo cual en muchos casos conduce a la aceptación del cambio y de la innovación como cosas normales, además de desarrollar la tolerancia. En la concepción del proceso de socialización, esta no se concibe como un aprendizaje de conocimientos y de comportamientos prefabricados que el individuo utilizaría ante todo tipo de acontecimiento social. Más bien, dicho proceso le suministra “marcos categoriales”, guías de lectura para interpretar una serie de hechos imposibles de conocer de antemano.

En esta misma línea de razonamiento, el concepto de “esquemas cognoscitivos” que permiten conocer y valorar eso que llamamos “realidad”, es esencial para entender el fenómeno de la socialización. Como lo apunta Martín-Baró.

La socialización supone que el individuo, situado en un determinado contexto social y en interacción con ese medio, va formando unos esquemas cognoscitivos que seleccionan y procesan su información, que filtran y configuran lo que él va a aceptar como realidad, como el mundo. Desde el principio y en formas cognoscitivas que evolucionan de lo simple a lo complejo, de la concreción socio-motora a la abstracción operacional, el individuo percibe las personas y los hechos con unos esquemas cognoscitivos vinculados a una particular situación e intereses sociales. Los contenidos que la persona conscientiza, la realidad que el individuo conoce y la forma como la conoce, pasa por estos esquemas cognoscitivos, socialmente recibidos... (Martín-Baró, 1990, pp. 166-167)



Además, el individuo no solamente actúa dentro de la socialización, sino también sobre esta.

La socialización política es en gran parte la transmisión de una herencia, pero quien dice herencia no quiere decir reproducción: hay una apropiación por parte del sujeto de valores, de preferencias y de normas que él hereda, es decir, que él puede modificar su contenido, su uso y enriquecer el patrimonio transmitido por el aporte de sus propias experiencias. (Percheron, 1985, p. 184)

Los vectores de esta socialización política: separación entre Estado y nación, y garantizar los derechos humanos

En este proceso de implementar un proceso consciente de socialización política tendiente a construir ciudadanía global nos parece importante recatar la propuesta de Beck.

Análogamente a como la paz de Westfalia puso fin a las guerras civiles confesionales del siglo XVI separando Estado y religión, mi tesis es que podría responderse a las guerras mundiales (civiles) nacionales del siglo XX separando Estado y nación. Análogamente a como el Estado a-religioso permite la práctica de religiones diversas, el Estado cosmopolita debería garantizar, mediante el principio de la tolerancia constitucional, la coexistencia de identidades nacionales. Análogamente a como en los inicios de la Era Moderna se mantuvo a raya la teología cristiana, hoy debería redefinirse el espacio y el marco de acción de lo político domesticando la teología y teleología nacionales... puede fundamentarse teóricamente y desplegarse políticamente de nuevo una soberanía cosmopolita en el sentido de posibilitar una multiplicidad real contra la premisa nacional de la homogeneidad, que se ha revelado históricamente falsa. (Beck, 2004, pp. 141-142)

Estado cosmopolita no significa Estado mundial, significa Estados que se unen regionalmente porque ven en sus diferencias la posibilidad de construir algo nuevo que permitirá obtener ganancias a los participantes. Los esquemas de integración regional en los cuales participan países pueden constituir “laboratorios” micro, pequeños pasos, para hacer que los ciudadanos nacionales tengan el aprendizaje y la vivencia de la ciudadanía mundial. Pero la condición *sine qua non* para la existencia de esos procesos de integración regional es el respeto de la *otredad* de los otros, y ese respeto solo se asegura garantizando los Derechos Humanos.

Esto tiene que ver también con la complejidad de la “sociedad regional”: los temas fundamentales del respeto a los derechos laborales de las personas y del respeto al ambiente ante los riesgos ecológicos que amenazan el planeta, no se pueden dejar a la buena voluntad de las fuerzas del mercado, operando a una escala regional en un proceso de integración económica, pues sencillamente el apetito insaciable de lucro de algunas empresas y empresarios prevalecería por sobre el respeto al trabajador y al ambiente. Si la producción opera a escala regional, en la misma dimensión hay que proteger y asegurar el respeto de las garantías sociales y ecológicas. Y esto solo se logra con instrumentos (instituciones y normativas) vinculantes para los actores de los procesos de integración.

Aún más, no se debe “someter” únicamente al capital a un *contrato social regional* que garantice el derecho legítimo a la ganancia, también a que respete los igualmente legítimos derechos sociales y ambientales. Hay que “someter” al Estado a garantizar y respetar en forma plena los Derechos Humanos. Aquel se ve tentado, arbitrariamente, a reconocer en algunos casos y en otros no, los derechos humanos de sus ciudadanos: estos pueden demandar a “sus” Estados ante las cortes de justicia regionales, de las cuales esos Estados son miembros.



Entonces, aquí tenemos una visión más completa de la naturaleza de los procesos de integración, estos son “instrumentos” de los Estados para hacer efectiva su soberanía (Keohane, 2009, p. 352-353), pero también constituyen mecanismos de los ciudadanos para hacer respetar sus derechos humanos incluso contra pretensiones autoritarias de sus propios países de origen.

Esto nos conduce a aquilatar y re-dimensionar el concepto de ciudadanía. Ciudadano o ciudadana no es el o la habitante de un país o de un Estado, sino, como lo plantea Habermas, el hombre o la mujer que es sujeto de derechos humanos. En efecto, “...la noción de ciudadanos encuentra su identidad, no en la comunidad étnico-cultural, sino en la práctica de los ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación” (Habermas, 1998, p. 12).

Precisamente, el ciudadano del mundo es la persona a) cosmopolita, es decir, capaz de reconocer (y sobre todo respetar) la otredad de los que no son como ella, a tal punto de aprender y enriquecerse a sí misma de los “diferentes”; b) que debido a su condición de ser humano (no de su nacionalidad o etnia particular) es sujeto de disfrute de derechos humanos; c) que hace suyos los problemas globales, los hace propios de su país de origen y actúa sobre su Estado para que este contribuya a resolverlos.

En este contexto, los procesos de integración no deben consistir, como en el modelo de Ernst Haas, en una transferencia de lealtades, de unidades primarias de pertenencia hacia entes de mayor amplitud o supranacionales. No se trata de vaciar de contenidos o de competencias a una comunidad política para transferírselas a otras. No se puede reconocer la otredad de otra comunidad negando la propia identidad.

Se trata más bien de una distribución de competencias, de gestionar mancomunadamente (a nivel local, nacional, regional y global) las necesidades y garantizar la calidad de vida de los ciudadanos de mundo.

Si ser ciudadano (independientemente del país o etnia de procedencia) es ser sujeto del disfrute de los derechos humanos; si el respeto de la otredad del otro no niega y más bien parte del auto-respeto de mi propia otredad, en otras palabras, de mi identidad (y, por lo tanto, se pueden construir espacios regionales sin renegar-traicionar nuestra propia comunidad política de origen); si los principales riesgos que amenazan el planeta no respetan fronteras nacionales y operan a escala regional-global, entonces los procesos de integración regional se vislumbran como construcciones acordes para gestionar los (nuevos) riesgos, garantizar la (nueva) seguridad y ejercer la (nueva) soberanía.



Reflexión final desde la decolonialidad del saber: re-pensar las Ciencias Sociales, re-pensar el Estado, re-pensar la soberanía

Las dificultades de pasar de la ciudadanía local o nacional a la ciudadanía global estriban en su mayor parte en el arraigo de la mentalidad estado-céntrica a pesar de las devaluaciones que muestra el Estado en la globalización.

Y muchos de nosotros, científicos sociales, no escapamos a esa tendencia al menos en lo que se refiere a teorías y categorías de análisis. Destaquemos en esta línea de reflexión dos aspectos relacionados: en América Latina las Ciencias Sociales están, muchas veces, atrapadas en la categoría “Estado-nación”, mientras que la realidad ha dejado de ser “nacional” y los principales hechos sociales tienen un anclaje trans-nacional o, mejor dicho, global.

Por otro lado y corolario de lo anterior, asistimos a una gran paradoja: las fronteras territoriales son cada vez más permeables, pues los fenómenos son cada vez más transnacionales, pero la categoría Estado-nación ha delimitado fronteras cognitivas que permanecen. En efecto, la interpretación/explicación de la realidad y la producción de conocimiento continúan girando en torno al “paradigma” de frontera territorial, de Estado-nación.

El gran desafío actual de las Ciencias Sociales es desarrollar nuevos abordajes que permitan comprender la sociedad global y su crisis ecológica. El advenimiento de la sociedad industrial provocó el nacimiento de la sociología clásica con los aportes de Marx, Durkheim, Weber, y otros. Hoy en día, la emergencia de la sociedad global y la crisis del “telón de fondo” (lo ambiental, que afecta al mismo “teatro” social) hacen que tengamos que replantear nuestros enfoques epistemológicos, teóricos y metodológicos. La vida (humana, vegetal, animal) ya no es un dato dado, un recurso natural inagotable, un presupuesto que no cambia.

La lenta transición de un mundo cuyo actor principal y casi exclusivo era el Estado a un mundo en donde se da una sociedad global, implica un nuevo abordaje metodológico: pasar de la “mirada nacional” a la “mirada cosmopolita” de los acontecimientos (Beck, 2004, p. 166).

¿Cómo romper el esquema cognitivo limitante que percibe e interpreta las cosas en términos de Estados y de fronteras territoriales?

Una de las manifestaciones principales de la colonialidad es la *colonialidad del saber*, esto es, seguimos pensando, interpretando la realidad y produciendo conocimiento bajo el alero del eurocentrismo. Precisamente, el pensar y ver desde la óptica estrecha del Estado y de las fronteras nacionales es un caso perfecto de colonialidad del saber.

... la segunda descolonización –a la cual nosotros aludimos con la categoría de colonialidad– tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonialización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17)

Debemos desligarnos de esa colonialidad del saber que implica pensar y analizar las cosas a partir del Estado. Podemos y debemos construir una ciudadanía global y, en el área de Ciencias Sociales, desarrollar epistemologías, teorías y metodologías nuevas, capaces de dar cuenta de los fenómenos transnacionales.



Bibliografía

- Beck, U. (1988 a). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Madrid: Paidós.
- Beck, U. (1988 b). *La sociedad del riesgo*. Madrid: Paidós.
- Beck, U. (2000). Retorno a la teoría de la 'sociedad del riesgo'. En: *Estudios*, Boletín de la A.G.E., No. 30.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*. Madrid: Paidós.
- Beck, U. (2008) "La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva". En: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott . *Moder-nización reflexiva*. Madrid: Alianza Universidad.
- Capote, A. (s.f.). *La subjetividad y su estudio. Análisis teórico y direcciones metodológicas*. La Habana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (compiladores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De Sousa-Santos, B. (2010). *Refundición del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Deutsch, K. et al. (1966). *Integración y formación de comunidades políticas. Análisis sociológico de experiencias históricas*. Buenos Aires: INTAL-BID.
- Gil, V. (2008). "Aproximaciones teóricas para el estudio de la subjetividad". En: *Anuario de Investigación 2007*. México D.F.: UAM-X.
- Habermas, J. (1998). "Ciudadanía e identidad nacional. Reflexiones sobre el futuro europeo". En: Habermas, J. *Factibilidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Keohane, R. y Nye, J. (2009). "El realismo y la interdependencia compleja". En: Borja, A. (compilador). *Interdependencia, cooperación y globalismo*. México D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Keohane, R. (2009). "La soberanía, la interdependencia y las instituciones internacionales". En: Borja, A. (compilador). *Interdependencia, cooperación y globalismo*. México D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.
- Nussbaum, M. (1999). *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Madrid: Paidós.
- Niño, R. (2008). "Perspectivas estéticas de la ciudadanía global y subjetividades políticas". En: *CONHISREMI, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico*, Vol. 4, No. 2. Bogotá.
- Percheron, A. (1985). "La socialization politique: défense et illustration". En: Grawitz, M. y Leca, J. *Traite de science politique*, Vol. 3. Paris: PUF.



- Quijano, A. (2000 a). "Colonialidad del poder y clasificación social". En: *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fal.
- Quijano, A. (2000 b). "Colonialidad del poder, globalización y democracia". En: Archivo Chile. Documentación de Historia Político Social y Movimiento Popular contemporáneo de Chile y América Latina (www.archivochile.com).
- Rodrik, D. (2013). "Gobiernos nacionales, ciudadanos globales". En: : <http://mamvas.blogspot.com/2013/03/dani-rodrick-gobiernos-nacionales.html>
- Soto, W. (2011). "Integración y regionalismo"..En: *Hacia un Nuevo siglo en relaciones internacionales* (editado por C. Murillo). Heredia: Universidad Nacional.
- Soto, W. (2013). "Descolonizando el saber en torno a las fronteras y a lo territorial: la necesidad de nuevas categorías en Ciencias Sociales ante la emergencia de lo transnacional". En: *Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, V. 3, N. 2. Recife. (www.revista-realis.org).

Willy Soto Acosta

Bachiller y Máster en Sociología y Licenciado en Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica. Diploma Especializado en Estudios Políticos y Doctor en Ciencias Políticas de la *Université de Droit, d' Economie et des Sciences d' Aix-Marseille* (Francia).





Ciencias Sociales y modos de subjetivación. La necesidad de un pensamiento propio para transformar subalternidades

Ariel Gómez Gómez

Resumen

Se presentan algunas reflexiones teóricas que dan sustento a una idea de las Ciencias Sociales como objetivación humana que orienta la producción de sociedades e individuos. Se asume que las Ciencias Sociales se sustentan en ideas acerca de la realidad y que sirven como soporte de comportamientos, prácticas, sentidos y relaciones sociales. Se propone una mirada al conocimiento social como una creación que produce subjetividades y que dictamina modos correctos de conocer, condenando a la subalternidad a los productos del saber que no operan bajo la lógica del método científico. Así mismo, se esbozan algunas alternativas posibles desde las Ciencias Sociales para transformar diversas lógicas de dominación y sometimiento histórico impuesto a ciertos conocimientos, modos de conocer y culturas consideradas inferiores.

Palabras clave

Ciencias Sociales, modos de subjetivación, pensamiento propio, América Latina, transición paradigmática.

Introducción

La subjetividad no es una esencia, no es un atributo natural del ser, no es una sustancia transhistórica que trasciende el carácter volitivo del ser humano, no es origen natural, sino fabricación humana, para decirlo con Nietzsche, no es *Ursprung*, sino *Erfindung* (Foucault, 1981).



Las subjetividades son producciones históricas que se dan en ámbitos relacionales, son posibles únicamente a través de prácticas sociales que le dan sustento, que no son desinteresadas, están influenciadas por ideas que suponen lo correcto, lo bueno, lo mejor; al modo de supuestos deónticos que operan a partir de lógicas dirigidas a organizar la vida, a producir realidades desde sentidos orientados por el deber ser o por la necesidad de poner a las cosas un orden particular. El proceso histórico a través del cual se produce un sujeto, una subjetividad, lo entendemos como “modos de subjetivación”, para decirlo con Foucault: “Yo llamaría subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad” (Foucault, 1994, p. 706; en Gómez & Jódar, 2003, p. 55).

Las subjetivaciones no se producen de manera solipscista, es necesario salir al mundo para hacerse sujeto, hace falta un *mundo objetivado* que haga posible las relaciones sociales y que opera como referente para la producción de sentidos comunes: ¿Qué es entonces una objetivación?

Una objetivación puede entenderse como un “sistema de referencia y de instrumentos hechos por la actividad humana, pero que al mismo tiempo la guía” (Heller, 1996, p. 241). Las objetivaciones “sirven como índices más o menos duraderos de los procesos subjetivos de quienes los producen, lo que permite que su disponibilidad se extienda más allá de la situación cara a cara en la que pueden aprehenderse directamente” (Berger y Luckman, 2006, p. 50). Los seres humanos nacemos en un mundo objetivo que no escogemos y que seguirá existiendo después de nuestra muerte, un mundo que se organiza a través de objetivaciones que dan forma a la cultura, al lenguaje, a las instituciones, las leyes. Esto no quiere decir que las estructuras objetivas del mundo sean inamovibles, como creaciones sociales están sujetas al movimiento histórico, a la contingencia humana, sin embargo, una objetivación opera como estructura más o menos duradera que tiende a producir un orden social determinado.

El filósofo francés Michel Foucault se ocupó de al menos tres formas de objetivación de la vida moderna que operan en los modos como los seres humanos nos convertimos en sujetos, esto es, producen formas específicas de subjetivación: la ciencia, las prácticas divisorias (loco-cuerdo, normal-anormal) y la sexualidad (1983). Las tres objetivaciones se traducen en lógicas de poder para definir tipos específicos de subjetividad, se trata de una trama de ordenamientos que pone en juego estrategias de producción de normalidades y anormalidades (Foucault, 1981, op. cit.).

Para efectos de este texto nos interesa centrarnos en el papel de la ciencia y de manera específica de las Ciencias Sociales como objetivación que se traduce en cierto tipo de lenguajes, de dispositivos de encauzamiento correctivo que define lo que debe o no considerarse conocimiento legítimo, supone ideas del mundo, de la vida, de la realidad, de los otros que se traducen en relaciones concretas, en prácticas aceptadas, perfila conductas, comportamientos, condiciona la mi-



rada, el sentido, las estrategias para producir conocimiento y para definir lo que se considera un modo correcto de conocer. Condena así a la mera superstición a aquellos saberes que no operan bajo la lógica del método científico, en síntesis, produce subalternidad.

Inicialmente ofreceremos algunos elementos para situar la ciencia moderna como una transición paradigmática evidenciada en los siglos XVI-XVII que supuso una nueva forma de ver el mundo y que terminó incidiendo de forma vehemente en la legitimación de las Ciencias Sociales bajo el marco restringido del método científico. Del mismo modo se describe someramente el proceso de institucionalización de las Ciencias Sociales en América Latina bajo el estándar del desarrollo. Posteriormente se propone una manera de evidenciar la naturaleza del cambio epistémico, la transición paradigmática hacia la que nos movemos en la contemporaneidad, mostrando la responsabilidad de las Ciencias Sociales en la creación de gramáticas alternativas para entender la realidad social y para legitimar, tanto modos otros de conocer, como formas diversas de vida. Veamos.

La emergencia de un paradigma dominante de la ciencia

Tal y como sucede en la contemporaneidad, entre los siglos XVI- XVII el mundo experimentó una transición paradigmática, algo así como la inauguración de un cambio de época que se vio reflejado de muy diversos modos y manifestaciones, entre ellos, el conocimiento científico tuvo un lugar importante.

Antes de continuar será importante hacer un paréntesis para describir lo que en este contexto entendemos por transición paradigmática. Para esto, retomaremos a Santos (2003) para decir que una transición paradigmática es un proceso de cambio que tiene varias dimensiones, que a su vez avanzan a ritmos y temporalidades distintas; implica desde aspectos sociales hasta epistemológicos; son objetivos que se logran en el largo plazo, construcciones más o menos estables que tienen rupturas y movimientos en períodos amplios, con la participación de generaciones enteras. Un cambio de paradigma se traduce en un nuevo mapa de relaciones, un cambio de mirada, una nueva manera de ver el mundo (Gaeta, Gentile & Lucero, 2007).

Desde antes del siglo XVI la forma de vida teocéntrica inspirada por la Edad Media había tenido quiebres importantes que desencadenaron en la desconfianza por el modo de vida predominante durante los últimos mil años de la historia europea el de Dios como explicación sublime de toda realidad. Pero fue tal vez el sentido que logra objetivar la sucesión de una serie de hechos importantes inspirados en la búsqueda de nuevas maneras de asimilar la realidad humana, lo que generó el inminente cambio; fue así, la gran síntesis del orden cósmico de Newton, la conciencia filosófica de Bacon y Descartes, la teoría heliocéntrica del movimiento de los planetas de Copérnico, las leyes sobre las órbitas de los planetas de Kepler y las leyes sobre la caída de los cuerpos de Galileo (Santos,



2009) lo que nos permite condensar la gran ruptura paradigmática que se vivió durante la emergencia de la conocida ciencia de la modernidad, y la búsqueda de un preciso método científico que lograra explicar a través de la razón y la experiencia sensible, la verdadera realidad de las cosas.

De tales acontecimientos emergió con fuerza un método científico legitimado a través de las vías racionalista deductiva y empirista inductiva. La primera parte de axiomas universales consiste en una mirada altamente determinista, “en el que cada acontecimiento debe ocurrir de acuerdo a las inexorables leyes de la naturaleza” (Hollis, 1998, pp. 30-32), supone un ordenamiento general que trasciende la voluntad de los individuos, tal y como si se tratase de fuerzas mecánicas y eternas. Por su parte, para la vía empirista inductiva, “el conocimiento se fundamenta en observaciones particulares y solo es extensible a creencias generales en la medida en que estas pueden ser confirmadas por la experiencia” (Hollis, op. cit., p. 48).

Solo aquel conocimiento posible a través de estos dos caminos fue considerado legítimo desde el punto de vista científico. A la superación del ciclo de supersticiones escolásticas le sucedió un período que inventó un nuevo Dios, ahora fundamentado en el metarrelato de la verdad un supuesto que condenó a mero instinto natural a aquellos saberes que no superaron el filtro del restringido método científico. De esta manera el conocimiento acerca de la sociedad, las tradiciones humanísticas y culturales, la razón sensible y los saberes milenarios que no supieron encasillarse en este marco epistémico, quedaron relegados al silencio y en muchos casos a su total exterminio, fue la cara oculta del cambio paradigmático en la modernidad.

La colonización del pensamiento social por el método científico

Inspiradas en la idea de que solo era posible asumir como conocimiento válido aquel que fuera capaz de adaptarse al marco de restricciones del método científico, las Ciencias Sociales encontraron en el positivismo comteano –Augusto Comte 1798-1857– (Salcedo, 2012), el medio concreto para reivindicar su capacidad de ciencia. Fue la vía empirista inductiva la elegida para la búsqueda de un estatuto legítimo del conocimiento social en un mundo ordenado a través de los supuestos de la modernidad eurocentrada e impuesta al mundo occidental.

De este modo, desde finales del siglo XVIII e inicios del XIX (Wallerstein, 2007) el positivismo fue el modelo hegemónico para la producción de conocimiento social, en tanto admitía relacionar la naturaleza de su método con principios inductivo experimentales, utilizando el lenguaje de las matemáticas para dotar de precisión y veracidad los datos obtenidos a través de la experiencia inductiva, medio correcto de verificación y referente para legitimar la verdad.



Este método experimental tomado de las ciencias naturales¹ y usado específicamente para someter la naturaleza a experimentación, se traduce en un interés por conocer la naturaleza para dominarla, para regularla y para someterla al control; una búsqueda desenfrenada que hoy nos tiene al borde del colapso, ha puesto en riesgo la propia subsistencia del planeta. La naturaleza del método científico supone la vida y el universo en general como una entidad ordenada y estable, susceptible al perfecto equilibrio, al control del caos; asume que la realidad puede ser separada en partes para facilitar su explicación, que consiste en la búsqueda de un elemento causal que se superpone a cualquier variable y que permite entender el funcionamiento verdadero de los fenómenos.

Esta perspectiva hace explícito su interés por identificar las regularidades, las repeticiones, lo que es continuo y alimenta el orden real de las cosas; le resta legitimidad a lo que es diferente, a lo que rompe con lo regular, aquello que pone en riesgo el funcionamiento adecuado de la naturaleza; su método incluye la predicción de tales amenazas y el control necesario para eludirlas; lo semejante cobra valor superior sobre lo divergente.

Al mismo tiempo y como criterio de sobre exaltación de la neutralidad valorativa, esta *concepción heredada* (Suppe, en Estanny, 2006) procura evitar la incidencia de la cultura, del contexto y de la historia en el dato objetivo que espera erigirse como verdad. De este modo, las tradiciones histórico culturales que operan como referente de sentido del investigador son vistas como obstáculo para conocer; las biografías vitales son tomadas de modo negativo por el método científico, lo que junto con la hegemonía de las teorías producen un efecto hipnótico “adormecen nuestro sentido común, que es nada menos que nuestro órgano mental para percibir, comprender y tratar a la realidad y a los hechos” (Arendt 2005, p. 16).

¿Qué consecuencias podrían percibirse de un modelo de vida que legitima el orden y la semejanza, y condena a lo indeseable el desorden y la diferencia? ¿Cómo puede operar este estilo de vida científico sobre el valor de la naturaleza y de la existencia humana? ¿Qué lugar ocupan aquellos elementos de la vida que no caben en este marco mental? ¿Es posible producir legitimidad a otros modos de conocer? Y más aún, ¿quién dio al conocimiento científico el poder de conocer las cosas del mundo de forma correcta? (Foucault, 1981).

La institucionalización de las Ciencias Sociales en América Latina

Además de una especie de “liberalismo positivista” que estimuló la institucionalización de las Ciencias Sociales en América latina, su expansión se debe también a la emergencia de nuevos sectores sociales venidos de manera especial de

1 Hoy, los aportes de diferentes estudiosos de la transición paradigmática como Boaventura de Sousa Santos (2003, 2009) consideran inconcebible separar naturaleza y sociedad, pues se asume que toda naturaleza es social.



la clase media, que demandaban exigencias de tipo educativo universitario relacionados con la oferta y la calidad de los sistemas administrativos y académicos en la región (Sonntag, 1988).

Pese a la alta incidencia que tuvo la revolución de Córdoba de 1918 en la transformación de diversos aspectos de los sistemas de educación superior, la real institucionalización de las Ciencias Sociales en la región latinoamericana fue estimulada por la era de expansión capitalista posterior a la culminación de la Segunda Guerra Mundial y sus consecuentes soluciones a la recuperación de Europa y la soberanía mundial, como fueron los acuerdos de Breton Woods, la creación del FMI y el Banco Mundial, instrumentos de tipo económico que sirvieron entre muchas otras cosas, a la modernización de las universidades latinoamericanas (Sonntag, 1988).

El gasto público destinado a la educación universitaria y a la investigación científica que fue crucial en el proceso de consolidación de las Ciencias Sociales en la región entre los años cincuenta y sesenta, inició su decaimiento a fines de los setenta y principios de los ochenta, producto de fenómenos como la crisis energética que puso en riesgo el modelo de desarrollo impuesto por Occidente, lo que modificó notablemente la agenda política y educativa de la época, desfinanciando los procesos de educación e investigación científica, sobre todo si se trata de investigación de tipo social, en tanto se supone no representa ninguna plusvalía o retroactividad de tipo financiero.

El desarrollo se erigió como la gran obsesión latinoamericana, un objetivo impuesto por la modernidad eurocentrada al mundo occidental; un supuesto sustentado en distintos momentos históricos por ideas como el progreso, la modernización, civilización y la superación del subdesarrollo. Se trata de una idea que esconde una condena históricamente impuesta a aquellas sociedades e individuos que no superaban los cánones hegemónicos del modelo de vida considerado correcto; condena a la anormalidad, la carencia, la falta, el déficit, la inferioridad, la minusvalía a aquellos modos de vida tradicional y provincial que fueron considerados infancias de la historia, estado que solo podría ser superado cuando se transita por una serie de etapas evolutivas definidas previamente por las culturas que se autoproclamaron superiores.

Esta idea de una mejor sociedad fue sustentada en principios de base económica que tomaron forma desde fines del siglo XIX, momento en que los hilos autónomos de la ciencia y el capitalismo se unieron bajo el estandarte de la modernización económica, movilizadas por estrategias como la sustitución sistemática de importaciones y por manifestaciones como la configuración de una clase trabajadora organizada a partir de las estrategias de producción.

La necesidad de incorporar a Latinoamérica al circuito del desarrollo puso en marcha la legitimación del modelo capitalista como mecanismo para superar la pobreza y producir excedentes de consumo que pondrían fin al hambre y a incontables problemas de sobrevivencia; un imaginario que no tardó en ser



ampliamente socializado y legalizado en las estructuras del Estado, gozando de amplia favorabilidad en tanto se trataba de una especie de antídoto inventado por las altas culturas.

Para responder a esta imperativa necesidad en la región, desde las propias Ciencias Sociales toman forma diversas maneras de afrontar el reto de incursión en el sistema modernizador eurocentrado, con lo cual se buscaba afrontar las necesidades del subdesarrollo y su consecuente desigualdad. Entre estas, dos corrientes jugaron un papel importante en la producción de conocimiento social aplicado a las necesidades inherentes al desarrollo: el cepalismo y el marxismo ortodoxo (Sonntag, op. cit.) que sin duda contribuyeron de manera notable a un mayor conocimiento de la particularidad de América Latina, de sus características y necesidades en un período determinado, aunque no se puedan desmentir las consecuencias negativas que provocaron en la región, sobre todo a partir de las ideas estructural-funcionalistas que las inspiraron².

La naturaleza del cambio epistémico: la construcción de un estatuto pertinente y relevante para las Ciencias Sociales

Para mediados del siglo XX toma fuerza una idea bastante interesante (aunque no nueva) que consiste en concebir la realidad como un campo de relaciones transformables, modificables con mayor intensidad que nuestras propias categorías teóricas. Se trata de un cierto modo de conciencia que consiste en aceptar que el mundo y las relaciones sociales son fenómenos históricos, contingentes, cambiantes, y que efectivamente se encuentran en un período de intensos movimientos y transformaciones.

En este contexto, la filosofía posmoderna y los estudios culturales se manifestaron con protagonismo especial entre las perspectivas teóricas que impulsieron una crítica radical a las patologías hegemónicas y totalizantes de la occidentalización, al carácter dualista y excluyente que se asume desde las relaciones modernas de poder, en el que las Ciencias Sociales proyectaron con bastante permisividad la idea de una Europa aséptica y autogenerada, formada históricamente sin contacto alguno con otras culturas (Castro, en Lander, 2005). Se trata de una idea de superioridad que deja a las demás culturas como infancias de la historia, como rezagados de un destino lineal e inequívoco hacia la modernización.

Nos percatamos de que la cultura y el conocimiento de la humanidad son sistemáticamente manipulados por la hegemonía europea occidental convertida en el centro del moderno sistema-mundo (Wallerstein, op. cit.). Las relaciones



2 Para profundizar en estos tres modelos, se recomienda revisar Sonntag, 1988.

intersubjetivas y culturales entre Europa occidental y el resto del mundo fueron codificadas en un juego dual de categorías: Oriente-Occidente, primitivo-moderno, irracional-racional, subdesarrollado-desarrollado, en suma, europeo y no europeo. Un patrón cognitivo fue sistemáticamente impuesto: lo no-europeo era el pasado y de este modo inferior, los europeos se persuadieron a sí mismos de que se habían autoproducido como civilización, también concluyeron que eran naturalmente superiores (Quijano, en Lander, 2005).

El imaginario instaurado por el patrón de poder moderno/colonial emergió de la conflictiva intersección de fuerzas, de voces oídas o silenciadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial, una doble conciencia, al modo de un efecto de colonialidad del poder y la constitución de subjetividades forjadas en ideas de etno-racialidad (Mignolo, en Lander, op. cit.), de inferioridad, carencia, determinismo fatalista, en síntesis, subjetividades e identidades culturales que se constituyen en condiciones de subalternidad bastante fuertes. Lo diverso y heterogéneo (indios, negros, mestizos, etc.) quedó reunido en una sola identidad: aquel otro no eurocéntrico, inferior racialmente y también racionalmente, lo que le convertía en objeto carente, deficiente y desvalido, que requiere ser introducido a la modernidad, al progreso o al desarrollo a través de un proceso histórico concebido como algo unilineal, unidireccional, secuencial o total (Quijano, op. cit.), un proceso en el que las Ciencias Sociales tuvieron una altísima incidencia.

¿Hacia dónde nos movemos?

Episodios trágicos como las dos guerras mundiales dejaron en cenizas gran parte del continente Europeo y en medio de sus escombros, la rabia y la impotencia envolvieron en un hálito de desesperanza la confianza por el hombre, mientras algunas preguntas hacían presencia a gritos sordos pero desesperados, ¿qué ha pasado con la especie humana?, ¿de dónde viene ese alcance desbordante de mal que amenaza la vida y la subsistencia del planeta?, ¿cuáles son sus alcances y dónde es posible hallar sus límites?

Tal parece que tres siglos de Ilustración, de ciencia, modernidad, desarrollo y progreso no nos habrá de conducir ya a una vida mejor; las promesas derivadas de ese proyecto local que se universalizó a la fuerza desde el siglo XVII dejó atrás el modelo de supersticiones escolásticas que había imperado en el mundo de Occidente durante una larguísima fase de la historia. La sucesión de ciclos históricos que la humanidad ha aguardado esperando a que se realicen las ideas de éxito, felicidad, movilidad socioeconómica prometida por el proyecto de la modernidad de Occidente han sido sistemáticos y han generado un acostumbramiento paralizante.

Cuando los años cincuenta del siglo XX transcurrían, el mundo ya buscaba reponerse de diversos procesos de violencia salvaje, mientras tanto, un modelo de desarrollo bastante indecente echaba raíces y profundizaba un proceso de



acumulación que se instaló como un obstáculo a la distribución de la riqueza generada por el capitalismo. No era cierto que la solución estaba cerca, tampoco era verdad que el mundo vivía mejor que antes, esa gran ilusión fracturada, esa promesa incumplida, es marca inminente de que la sociedad perdió la confianza en sí misma y parecía naturalizar este modelo de vida como destino fatal.

La crisis inminente desató un ambiente generalizado de pesimismo que terminó por incidir en la duda sobre muchas verdades que se daban por hechas, creando un sabor a sospecha por los modos como habíamos aprendido a ver la realidad, la vida, la naturaleza, y en este proceso, a nosotros mismos. En ese gran proyecto moderno las ciencias sociales tuvieron un protagonismo recalcitrante; hoy sabemos que la realización de esa gran idea occidental, eurocentrada y universalizada a la fuerza no habría sido posible sin el papel que por siglos ha jugado la ciencia, imprimiendo su versión natural y normal de la vida y orientando deónticamente hacia mundos ideales inspirados por el deber ser.

Efectivamente la desconfianza planetaria por una especie de hecatombe en su fase terminal acabó por incidir en muchas ideas científicas que se habían mofado con cierta arrogancia prepotente, aduciendo que eran poseedoras de la única verdad posible, a la que era probable acceder por medio del conocimiento de la ciencia, que además era eurocentrada, universal y moderna.

El marxismo, que se había presentado como alternativa a la arremetida de una ciencia burguesa que alimentaba y era alimentada por el capitalismo salvaje, no salió ileso de este llamado a cuentas, pues, su radical obsesión por interpelar y desestabilizar las estructuras industriales del capitalismo tampoco había logrado producir los cambios esperados y la emergencia del gran sujeto histórico que transformaría radicalmente el orden social existente tampoco había logrado cristalizarse.

Este lugar que empezó a tomar el marxismo en el mundo social y académico estuvo alimentado por constantes derrotas del socialismo real en los países de Europa del Este (además de que en países del capitalismo avanzado este nunca logró prosperar como sí lo hizo en las zonas periféricas), por los planes económicos de reconstrucción de Europa, la creación de la OCDE, del Banco Mundial, del FMI –lo que llevó a la consolidación del capitalismo– (Álvarez, 2014). El marxismo parecía así desvanecerse en el firmamento de estrellas que orientarían la transformación de la sociedad.

Sin embargo, para inicios de la segunda mitad del siglo XX una serie de acontecimientos haría cambiar de opinión a muchos marxistas e intelectuales de diversas corrientes de pensamiento, ampliando sus marcos interpretativos de la sociedad, ahora con una pregunta bien importante acerca del cómo se produce el cambio social y económico a través de una búsqueda que superara el análisis económico estructural.

Entre estos acontecimientos tenemos el surgimiento y triunfo de nuevos movimientos sociales desde fuera de los partidos comunistas; la crisis energética, la ampliación del sentido de clase como base de cambio y la introducción de nue-



vos elementos reivindicativos dentro de la lectura económica de la vida; lo que llevó a que en América Latina se diera un debate en torno a las características hegemónicas de los modelos de desarrollo en la región y los modos de incorporarse al circuito capitalista; se alzaron críticas al estructuralismo y apareció un escenario intelectual marxista de base historiográfica y un interés centrado en el campo cultural de la sociedad (la Escuela de Frankfurt fue la primera en analizar la cultura desde una lectura marxista).

La conjunción de múltiples elementos sociales, culturales, económicos, políticos, ambientales, científicos, fueron estimuladores de la crisis, pero al mismo tiempo, el combustible perfecto en el que pudo arder una amalgama de alternativas que fueron tomando forma de acuerdo a condiciones particulares. En muchos lugares del mundo, centenares de marxistas exitosos empezaron a tomar distancia de sus fuentes inspiradoras para enriquecerse de otros marcos analíticos y fundamentar sus miradas epistémicas con base en corrientes diversas que permitieran explorar las múltiples interpretaciones del papel del sujeto en la historia. La filosofía marxista no desapareció, al contrario, amplió su pensamiento y el espectro de problemas y alternativas a las que se enfrentaba si se continuaba con la idea obstinada de transformar la sociedad.

La segunda mitad del siglo XX empezó así con un hálito de desencanto, pero también llegó con una ráfaga de posibilidades teórico prácticas para enfrentarse a las necesidades de ampliación de los horizontes que habíamos conocido como posibles e imaginables; propuestas revisionistas del marxismo, otras que tomaron distancia radical de este y, una urdimbre de sentidos interconectados entre distintas orillas disciplinares hicieron emergencia renovada y nos permitieron asimilar la idea de que no todo estaba perdido.

En este episodio *multiacontecimental* puede leerse el contexto que dio origen a algunas propuestas venidas de las Ciencias Sociales para revolucionar la idea de mundo, realidad e historia en la que habíamos sido formados; el mundo cambia, es la idea de la vida en movimiento que no puede ser aprehendida por el control ni la predicción, sino comprendida y expandida en todas sus formas posibles e inimaginables.

Empieza a cobrar fuerza cierta necesidad de indagar los anaqueles olvidados de la historia, aquellas formas de vida invisibilizadas, voces históricamente silenciadas en el unipolarismo homogenizante que produce la modernidad. Se trata de una oportunidad histórica para expandir los límites del conocimiento al calor de la crisis que se había generado al interior de este, por un mundo que parecía no cambiar pese a la idea de una ciencia perfecta que conduciría a una vida mejor.

En este escenario cobran vida y toman forma infinitos cuerpos teóricos que buscaron en los restos de la catástrofe, algunos caminos para deshabitar la zona común de imposición totalitaria que no lograría extinguir la diferencia ni la capacidad de autodeterminación de las sociedades y los individuos. De esta ma-



nera, un campo amplio de feministas, posmodernos, marxistas, posmarxistas, posestructuralistas, educadores populares, teólogos de la liberación y científicos sociales de diversos matices críticos hicieron sus respectivas apuestas y estimularon el reencantamiento por el mundo, sin darle la espalda a una realidad intolerable que era necesario transformar, pero asumiendo el cambio como el producto del deseo y la acción de las gentes que son capaces de imaginar otros modos de vida como en una especie de deseo onírico vital que se hace realidad.

La emergencia de modos otros de subjetivación: el pensamiento propio en la producción de poder

Hoy sabemos que las dinámicas del capitalismo globalizado están desestabilizando no solo las fronteras geográficas y políticas, sino también los protocolos disciplinarios y sus paradigmas teóricos (Coronil, op. cit.), y aquí las Ciencias Sociales vuelven a tener una alta importancia, esta vez no de manera exclusiva para reproducir ideas instauradas bajo lógicas de la modernidad, sino para asumir como oportunidad histórica un desafío inminente: el desplazamiento de las fronteras del conocimiento que nos impide ver la realidad tal cual es, o al menos, a verla de otra manera. Hemos empezado a entender que los fenómenos globales no se pueden comprender sin explicar las fuerzas locales que los sustentan, que es necesario articular al relato universalista una perspectiva local, situada, contingente y construida por individuos.

Este proceso histórico nos obliga a deconstruir las barreras disciplinarias, tarea imprescindible como camino a la reunificación epistemológica del mundo del conocimiento, un conocimiento que ante las incertidumbres admita tomar decisiones, decidirse por opciones diversas y tomar acción. Para las Ciencias Sociales será muy importante su papel en la re-creación de tradiciones de saber para identificar fisuras a través de las cuales sea posible cambiar cosas; implica asumir un papel de centralidad (que no implica hegemonismos) en el mundo del conocimiento, sino más bien tener el coraje de atreverse a crear nuevos enfoques, nuevos métodos y nuevas formas de acercamiento a la realidad; implica así mismo asumir desafíos específicos que enfrentan las Ciencias Sociales en la región hoy, como las necesidades de integración cultural, económica, política, etc.; la posibilidad de recrear un nuevo Estado, en el caso latinoamericano con mayores niveles de independencia; la disminución de la brecha entre infopobres e inforricos; la educación para todos; el desarrollo sostenible; una cultura de paz, entre otros (Coronil, op. cit.).

Algunos intelectuales han señalado no solo otros retos que presentan las Ciencias Sociales latinoamericanas hoy, sino que además han propuesto un sinnúmero de alternativas que pueden ayudarnos a caminar hacia horizontes distintos, a modos otros de conocer y de apropiarnos del mundo.

Para Lander, por ejemplo (en Lander, op. cit.), esta coyuntura exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad moderna de Occidente, para lo cual se requiere el cuestionamiento de las pretensiones de



objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: las Ciencias Sociales. Lander nos dice que es necesaria una antropología de la modernidad que nos lleve a comprenderla como un fenómeno cultural e histórico específico, contingencia histórica en la que los seres humanos somos transformados, producidos en sujetos humanos.

Enrique Dussel (en Lander, op. cit.), por su parte, propone como alternativa una conceptualización distinta de la modernidad, con un sentido mundial (no europeo) que nos llevará a una interpretación de la racionalidad moderna distinta y radicalmente innovadora. Se trata de una Trans-modernidad diferente de lo contra-moderno, anti-moderno o pos-moderno. Una Trans-modernidad como proyecto mundial de liberación desde la Alteridad, subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (el Otro de la Modernidad). Mignolo (Ibídem) de modo similar, nos propone una deconstrucción de lo que hemos entendido como Hemisferio Occidental, en el sentido de no ser una definición que resultase significativa para los indígenas y afroamericanos, y a su vez, margina e invisibiliza significativamente a América Latina.

De otro lado, Maritza Montero (en Lander, op. cit.), nos dice que como una alternativa es posible hablar de la existencia de un modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él, que constituye una especie de episteme latinoamericana. Las ideas articuladoras de dicha episteme son ubicadas por Montero en la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y Alejandro Moreno, y podrían sintetizarse, entre otras, de la siguiente manera: Una concepción de comunidad y de participación; una idea de liberación a través de la praxis; la redefinición del rol del investigador social; el carácter histórico del conocimiento, la multiplicidad de voces, la pluralidad epistémica; la perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia; y la necesaria revisión de métodos y enfoques.

En la búsqueda de salidas Arturo Escobar (Lander, en Lander, op. cit.), apunta en dos direcciones complementarias: la resistencia local de grupos de base a las formas dominantes de intervención, y la deconstrucción del desarrollo, tarea que implica el esfuerzo de la desnaturalización y desuniversalización de la modernidad. La defensa del conocimiento local que propone es política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso anti-esencialista de lo diferente que busca hacer visibles las múltiples lógicas locales de producción de culturas e identidades, pues, según él los actores basados en el lugar son cada día más capaces para negociar todo el proceso de la construcción del mundo.



A modo de síntesis

Las Ciencias Sociales actúan como poder objetivante que se sustenta en ideas de mundo, de realidad, del otro y de lo otro. Producen un ordenamiento de la realidad que opera a través de escalas de valores, mecanismos regulatorios, relaciones de poder, pautas de buenas conductas que encauzan y corrigen.

El modelo heredado de las Ciencias Sociales se sustenta históricamente en el marco que da forma a la modernidad de Occidente, que es eurocentrada e impuesta a la fuerza bajo propósitos de universalización y totalitarismo al mundo entero produciendo anormalidades y versiones subdesarrolladas de la historia que son condenadas a la inferioridad como una maldición del destino.

Las Ciencias Sociales han jugado un papel determinante en la reproducción de tan salvaje supuesto, no han sido ajenas ni desinteresadas a la idea de una Europa superior que supuestamente se autogeneró a sí misma sin la necesidad de otras culturas: han sido pues proxenetas de una historia cargada de subalternidades.

Sin embargo, es necesario recordarnos a nosotros mismos que la historia es contingente, se mueve sin eternidades y se modifica como producto de la acción humana. Justo hoy somos testigos de grandes movimientos históricos, los científicos sociales se han percatado de que es necesario estimular el cambio que ha producido anormalidades; un conocimiento sustentado en *un paradigma prudente para una vida decente* (Santos, op. cit.), capaz de producir poder y develar la injusticia que ha hecho invisible la diversidad humana.

Un imperativo desafío nos mueve: la legitimación de modos alternativos de conocer que trascienda las restricciones impuestas por la violencia de un método científico que actúa como elemento dominante y controlador de la naturaleza, y que atrofia el valor de la pluralidad de la vida.

¿Hacia dónde nos movemos? No lo tenemos muy claro, solo sabemos que un sentido distinto orienta el horizonte del conocimiento en la contemporaneidad; identificamos muchos rasgos, pero no sabemos exactamente a dónde nos va a llevar (Santos, op. cit.). Solo algo es claro para nosotros: sea cual sea el movimiento, será única y exclusivamente una responsabilidad humana, una creación social.

Referencias

- Álvarez Gallego, Alejandro (2014). *Introducción al Pos-Estructuralismo*. Texto introductorio, seminario: Fundamentos de la perspectiva Pos-Estructuralista. Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, del Cinde y la Universidad de Manizales, Febrero.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Berger Peter & Luckman Thomas (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Estany, A. (2006). *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Foucault, Michel (1981). *Las verdades y las formas jurídicas*. Madrid: Editorial La Piqueta.
- Foucault, Michel (1983). El sujeto y el poder. Tomado de: Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. Michel Foucault: *beyond structuralism an hermeneutics (Más allá del estructuralismo y la hermenéutica)* publicado por la Chicago University Press.



- Gaeta, Rodolf; Gentile, Nélida; Lucero, Susana (2007). *Aspectos críticos de las ciencias sociales: entre la realidad y la metafísica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gómez Lucía & Jódar Francisco (2003). *Foucault y el análisis socio histórico*. Revista Educación y Pedagogía 15 (37) 53-68 Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeypp/article/viewFile/5977/5386>
- Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós
- Lander, Edgardo -compilador- (2005). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Salcedo Gutiérrez, Hernando (2012). *Epistemología o filosofar sobre la ciencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Santos, Boaventura de S. (2009). Hacia una epistemología más allá de lo postmoderno. En: *Una epistemología del sur*. México: Clacso & Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de S. (2003). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sonntag, Heinz (1988). *Duda/certeza/crisis. La evolución de las Ciencias Sociales en América Latina*. Venezuela: Unesco y Editorial Nueva Sociedad.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI editores.

Ariel Gómez Gómez

Licenciado en Ciencias Sociales. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Aspirante a Doctor en Ciencias Sociales niñez y juventud. Docente investigador de la Universidad Autónoma Latinoamericana –Unaula– de Medellín en la maestría en Educación y Derechos humanos. Coordinador de la línea de investigación: *Conflictos, Transiciones y Construcción de Paz* (ariel.gomezgo@unaula.edu.co).





La crítica como actitud metodológica para abordar las subjetividades: problematización, eventualización y ficcionalización¹

Jorge Eliécer Martínez Posada

¿Qué es hacer una crítica? (...) Se trata de una pregunta específica que surge en relación con una forma específica de gobierno: «Cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos». Esto se convierte en el signo distintivo de «la actitud crítica» de su particular virtud.

Judith Butler

Introducción

El motivo de este escrito es interrogar por la crítica como actitud que permite desde lo metodológico abordar las subjetividades. De ahí que se propone en un trabajo que parte de una historia del presente, es decir, entender las emergencias, despliegues y transformaciones que han constituido nuestro presente: “Ontología crítica del presente”, que consiste en la eventualización, la proble-



¹ Este artículo cuenta con los aportes de la investigación. Dispositivos de producción de subjetividad (epistémico, política y moral) de los jóvenes universitarios. Universidad de la Salle. (Estrategias gubernamentales y formas de resistencia posible) del grupo de investigación: Intersubjetividad en la Educación Superior –del departamento de Formación Lasallista Universidad de la Salle, Bogotá– Colombia.

matización y la ficcionalización que se considera en la búsqueda de las subjetividades. Por lo anterior, el punto de partida es ontológico, es decir, se trata de realizar un ejercicio ontológico en la forma de la crítica entendiendo esta como,

.... el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto (...), yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de la que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (Foucault, 2006, p. 10)

¡El punto de partida es ontológico!

El interrogar la verdad en sus efectos de poder y al poder en cuanto sus discursos de verdad es plantear un problema de investigación desde el conjunto de prácticas discursivas, configurando una reflexión alrededor de un evento particular que lejos de responder a una necesidad hermenéutica de interpretar la historia, es por el contrario una crítica al pensamiento historicista o de indagación metafísica, es decir, se plantea una crítica a la lectura lineal de los fenómenos, por eso se busca la razón de su mantenimiento en el contexto, de su transformación y de la constitución del sujeto, así como la anulación del sujeto universal que vive y narra la historia para “considerar acontecimientos discontinuos con conexiones que se evidencian en las transformaciones constatables en empiricidades discursivas” (Martínez, 2010, p. 76). Por tanto la cuestión empieza inicialmente como un problema de ontología porque solo en la medida en que la ontología esté clara, entonces lo metodológico emerge de manera precisa. Esta es la primera cuestión de método en la preguntas por las subjetividades, es decir, una cuestión ontológica. El abordar las subjetividades desde una “ontología del presente” es realizar una ontología histórica de nosotros mismos. la cual se presenta en tres ámbitos en su labor: la ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (las cuales nos permiten constituirnos en sujetos de conocimiento), la ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones respecto del campo del poder (las cuales nos constituyen como sujetos capaces de actuar sobre los otros) y la ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la moral (la cual nos constituye en sujetos éticos) (*Dits et écrits* 4, 393, 618). ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber? ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder? ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones? Una ontología crítica en esta medida se ocupa de objetividades y de subjetivaciones, dicho de otra manera, “ontología histórica”. Observa los modos innegables de la subjetivación propios de prácticas sociales, las cuales son concretas y situadas. Por lo anterior, en un análisis crítico de este orden, se parte de ciertos modos de objetivación que producen subjetivaciones. Una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la



verdad, con el poder y con la ética. Cada uno de estos predominios corresponde a lo arqueológico, a lo genealógico y lo ético, en una actividad de diagnóstico y de un éthos, un examen de la estatuto histórica de nosotros en la subjetividad que implica también un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en cuanto sujetos libres que hace referencia a la prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar.

Por lo anterior, abordar el tema del sujeto es una cuestión compleja que no se comprende a la hora de plantear la investigación en el orden de las subjetividades. Existen unas definiciones de sujeto que tienen que ver con la modernidad como seres capaces de razón y de moral, pero aquí se trata de reconocer una ontología distinta, una ontología de nosotros, en lo que somos cuerpos producidos, es decir, cuerpos que han sido originados por estrategias de poder en términos de relaciones de saber. Mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos.

Mi trabajo ha lidiado con tres formas de objetivaciones, las cuales transforman a los seres humanos en sujetos. El primero, el modo de investigación que trata de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la Grammaire Générale, la filología y la lingüística, o incluso en este primer modo de objetivación del sujeto productivo que trabaja en el análisis de la riqueza y la economía, o un tercer ejemplo, la objetivación del hecho puro de estar vivo en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo he estudiado los modos de objetivación a los que yo llamaría “prácticas divisorias”. El sujeto está dividido no solamente en su interior, sino también dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los buenos chicos. Finalmente he pretendido estudiar –es mi trabajo actual– los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. Por ejemplo, he elegido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la “sexualidad”. Por lo tanto, no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación. (Foucault 2005, pp. 31-32)

El rastreo histórico-crítico que se propone en las preguntas por la subjetividad retoma los modos cómo interactúan las relaciones entre el saber, el poder y el sujeto, por eso el “Régimen de verdad” será el “conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados, [...] Esto implicaría que “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan”” (Foucault, 1999b, p. 55). El estatuto de verdad y su papel económico-político son susceptibles de inteligibilidad y rastreo histórico para visibilizar las formas en las que los sujetos son configurados en sus subjetividades. Por lo tanto somos unos “cuerpos” ubicados en un sistema económico productivo por relaciones históricas, unas formas de poder que podemos dar cuenta de ellas en orden a un análisis crítico mediante la visibilización de la producción histórica de la verdad a través de cómo nos convertimos en sujetos de *conocimiento*, esto es, el sujeto del saber,



lo que significa que nosotros somos analizados, estudiados, revisados, reflexionados por un saber específico de una manera precisa, el sujeto es objetivado, en otros términos, “usted está (....) , usted es (...) usted tiene (....) y esto es una subjetivación en la que nos convertimos en sujetos del saber. En el caso actual de la producción de la subjetividad ligada al régimen de verdad del arte gubernamental del neoliberalismo, es decir, al impacto de la verdad producida por las teorías y prácticas económicas capitalistas en el marco político de la gubernamentalidad jurídica ¿Qué subjetividad se produce ahora? El neoliberalismo hace emerger una subjetividad nueva: la del hombre que se ocupa de la gestión del mercado y de los criterios que este impone al marco político. Ahora la razón gubernamental presenta un interés en plural, un juego complejo entre los intereses individuales y colectivos, la utilidad social y la ganancia económica; entre el equilibrio del mercado y el régimen del poder público. Es un juego complejo entre los derechos fundamentales e independencia de los gobernados. El gobierno en esta nueva razón gubernamental, es algo que manipula intereses (Foucault, 2007, p. 64).

¡Problematización, un ejercicio para preguntar por lo impensado!

La crítica en la visibilización de las subjetividades no se podrá definir en una sola dimensión, sino en una serie de aproximaciones, es decir, la crítica será accesoria de sus objetos, pero sus objetos a cambio definirán el propio significado de la crítica en la relación saber-poder-verdad. Por lo tanto, la labor fundamental de la crítica será poner en resonancia el correcto cuadro de evaluación, dicho en otras palabras, establecer la relación del saber con el poder que hace que nuestras verdades epistemológicas soporten un estilo de conformar el mundo al igual que la certezas que configuran las seguridades en las que nos movemos y la forma en que nos ordenamos. La crítica permitirá entender de otra manera la forma en que pensamos, decimos y hacemos con respecto a las verdades que se han configurado históricamente. La crítica será pensar de otra manera (Cf. Butler, J., 2001).

El ejercicio de la crítica es complejo en muchos niveles pero se puede iniciar con una doble indagación. Siendo la primera indagación la de los discursos, ver en ellos los elementos que generan distancias y rupturas entre una posición inicial y otra. Esta forma de rastreo da cuenta de la transformación, pero al mismo tiempo demuestra las conexiones entre el saber que se transformó y el anterior saber. La transformación no consiste solamente en presentar la conexión, es saber cómo se conecta con otras formas de relaciones con el saber, es decir, cómo el enunciado está compuesto por enunciados, es dar cuenta de lo que significa el enunciado históricamente, ¿cómo se fundó?, ¿cuáles son las relaciones de saber que son posibles de cierta forma enunciar? Pero no se hará de manera general, sino que se debe mostrar las relaciones precisas, decir explícitamente de dónde se da el enunciado, rastrearlo y así dar cuenta de las maneras como esos



enunciados se conectaron unos con otros y que con unos saberes se soportaron y se conectaron unos a otros para generar una cierta forma de discurso. El enunciado no surge de la nada, surge de unas preguntas que históricamente se están haciendo, se están llevando a cabo; de unas prácticas en un contexto.

Es en este punto donde la noción de “dispositivo” se presenta como un elemento más en la visibilización de las subjetividades debido a que esta permite ver la relación entre el saber y el poder. El dispositivo funciona por una necesidad específica, no hay dispositivos en el aire, hay dispositivos precisos para resolver problemas precisos. El dispositivo como concepto nace a partir de tres niveles que orientan su comprensión. En un primer nivel, el dispositivo es entendido fundamentalmente como red, ya que enmarca las relaciones o los vínculos entre elementos heterogéneos, tales como discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, leyes, medidas y enunciados científicos, la naturaleza de dicha red que permite justificar u ocultar una práctica que se encuentra al nivel del acontecimiento. Luego el dispositivo no surge por cuestiones confusas, sino en condiciones históricamente dadas (Cf. Martínez, J., 2014).

Esa situación específica hace emerger unas ciertas preguntas específicas, a lo que se denomina “problematización”, y surge del contexto histórico de relaciones entre saber y poder. Una problematización se da en una época, es dependiente de las relaciones históricas, por ende, no son una invención.

La problematización es poder ubicar la emergencia de la problematización, o sea, de las interrogaciones que generan desafíos al saber y desde el saber nuevas relaciones del poder que permiten emerger nuevas posibilidades. Ahora bien, realizar una problematización desde el ejercicio crítico es ir a los archivos para poder ubicar históricamente “las preguntas” históricas, efectuar un ejercicio para preguntar por lo impensado, es decir, por las preguntas que son impensables en el sentido de que en un momento histórico son demasiado complejas para su formulación. La problematización emerge como preguntas impensadas, esto es, la pregunta desde la crítica son las impensadas, la cual “ (...) consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros” (Foucault, 1992, p. 179). En esta diferencia y reconstrucción de los acontecimientos, sus imbricaciones, planos e interacciones, son elecciones metodológicas en el planteamiento de elementos impensados; impensados no tanto porque no puedan pensarse, sino porque no se han considerado en términos históricos o porque los supuestos son tan fuertes que ni siquiera nos cuestionamos sobre su validez.

Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a la manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El



pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema. (Foucault, 1999c, p. 359)

Pensar lo impensado es generar una especie de invención que produce problematizaciones que no salen de la nada, sino que están relacionadas con ciertas luchas en los focos de poder que se pretenden visibilizar, en nuestro caso, en la producción de las subjetividades. Por lo anterior, en la problematización no hay papeles ni positivos, ni negativos, sino cuestionamientos, preguntas que pueden producir transformaciones desde una mirada crítica de esas verdades que constituyen a los sujetos.

(...), no se trata de una historia de los conocimientos, ni de un análisis de la racionalidad creciente que domina nuestra sociedad, ni una antropología de codificaciones que rigen sin que lo sepamos nuestro comportamiento. Me gustaría, en pocas palabras, volver a situar el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el centro del análisis histórico y de la crítica política. (Foucault, 1982, p. 67)

La problematización, entonces, no debe considerarse « [...] como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento» (Foucault, 1999c, p. 361).

¡Eventualización es pensar la historia en términos discontinuos!

En relación con la problematización se establece la cuestión de la eventualización, es decir, el acontecimiento es entendido desde Événement. El concepto de acontecimiento caracteriza la modalidad del análisis histórico de la arqueología. La arqueología es una descripción de los acontecimientos discursivos. La tarea consiste en diagnosticar lo que acontece, la actualidad. En un primer momento, se pueden distinguir dos sentidos de este término: el acontecimiento como novedad o diferencia, y el acontecimiento como práctica histórica. En el primer sentido se habla de “acontecimiento arqueológico”; en el segundo, por ejemplo, de “acontecimiento discursivo”. El primero quiere dar cuenta de la novedad histórica; el segundo, de la regularidad histórica de las prácticas (objeto de la descripción arqueológica). Existe claramente una relación entre estos dos sentidos: las novedades instauran nuevas formas de regularidad. [...] El término *acontecimiento* adquiere, entonces, un tercer sentido (en el que se percibe la presencia de Nietzsche): el acontecimiento como relación de fuerzas. “Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino, más bien, al azar de la lucha” (Foucault, *Dits et écrits* 2, citado en Castro, 2006, p. 148). Las luchas en la historia se llevan a cabo a través de las prácticas de que se dispone, pero, en este uso, ellas se transforman para insertarse en nuevas tácticas y estrategias de la lucha. En este tercer sentido, el concepto de acontecimiento se entrelaza con el concepto de actualidad: “Dicho de otra manera, nosotros estamos atravesados por procesos, movimientos de fuerzas; nosotros no los conocemos, y el rol del filósofo es ser, sin duda, el diagnosticador de estas fuerzas, diagnosticar la realidad” (*Dits et écrits* 3, 573).



A partir de aquí apunta un cuarto conocimiento del término *acontecimiento*: el que se encuentra en el verbo *événementialiser*, *acontemencializar*, como método de trabajo histórico (Castro, 2006, p. 148).

Se trata de plantear una posición método de trabajo histórico desde lo epistemológico, según la cual se tienen unas ciertas precauciones.

El tema de la historia continúa. (Pensar la historia bajo la clave de la diferencia y el acontecimiento), el tema de un sujeto fundador, nociones que vinculan entre sí los discursos de los hombres (tradicción-influencia-desarrollo, evolución-mentalidad, espíritu), categorías reflexivas o principios de clasificación (género, libro, obra), temas que garantizan la infinita continuidad del discurso (origen, interpretación) (Morey, M. 2014, pp. 231-235).

El renunciar sistemáticamente a suponer que hay un sujeto fundador, es decir, no presumir que hay un sujeto con S mayúscula detrás de las acciones, es reconocer que no hay un sujeto fenomenológico o hermenéutico con una conciencia, sino un cuerpo que se produce desde unos discursos y unas prácticas de poder. Por otra parte no se asumirá la historia con H mayúscula, no se verá la historia como universal, continuista y evolutiva, sino como una consideración de los objetos y los discursos, más atenta a las discontinuidades y a las rupturas.

La única garantía que nos asegura que evitaremos dichos temas es intentar pensar la historia en términos discontinuos: pensar la historia bajo la clave de la diferencia y el acontecimiento, (...) prestando, por atención preferente a los umbrales, rupturas, límites y transformaciones, tal como la historiografía contemporánea está llevando a cabo. (Morey, M. 2014, pp. 231-235)

La eventualización es hacer visible esa clase de rupturas, umbrales, límites y transformaciones o mutaciones en las que en un momento determinado, eventualizar es desafiar la historia para señalar que el verdadero problema no sería una cierta linealidad, ni tampoco una globalidad de la historia, sino reconocer que la historia es un conjunto de preposiciones de elementos locales a veces con impacto global, pero casi siempre demasiado locales, demasiado situados, cuyos límites logramos hacer visibles siempre.

El acontecimiento no es una pura invención que se hace, no es solamente hacer visibles determinadas situaciones, sino ubicar unas problematizaciones, unas preguntas, mostrando cómo los discursos cambian una determinada cosa y se empiezan a decir y a señalar las distancias que hay entre las rupturas y al mismo tiempo mostrar el límite hasta donde se llega en términos históricos.

De hecho, esta práctica histórico-filosófica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad, problema del que los historiadores no se ocupan. (Foucault (2006, p. 21)



Eventualizar no es únicamente inventarse un acontecimiento, es mostrar cómo en un momento histórico un determinado enunciado se entendió en cuanto a sus discursos y sus prácticas, cómo este cambio en sus límites históricos significa establecer la transformación de los saberes.

¡Ficcionalizar es desafiar!

Al construir la historia de las relaciones entre sujeto, verdad y poder se deberá ficcionalizar, esto es, asumir un marco empírico como soporte analítico, pero evitando suponer una perspectiva causal o lineal de los eventos históricos. Ficción no significa aquí la elaboración fantasiosa de conexiones o la elaboración meticulosa de una mentira capaz de fungir como ejercicio literario. Ficcionalizar es desafiar el sentido Moderno de la Historia (las mayúsculas tienen sentido), en otras palabras, no aceptar como necesario y universal su carácter lineal, progresivo y causal. Se trata de anular la visión de un sujeto universal que vive y narra la Historia, para considerar acontecimientos discontinuos con conexiones que se evidencian en transformaciones constatables, en empiricidades discursivas (documento como monumento, archivo) y relaciones de poder que funcionan como efectos de dispositivos y técnicas puestas en marcha. (*Dits et écrits*, pp. 76-77).

Lo que yo entendería por procedimiento de eventualización, aunque los historiadores griten de espanto, es esto: primero, tomar unos conjuntos de elementos en los que pueda señalarse, en una primera aproximación, por tanto de una manera completamente empírica y provisional, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, quizás también conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.; contenidos de conocimiento que se tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad y que se tendrán en cuenta en función de los efectos de poder de los que son portadores, en tanto que son validados como formando parte de un sistema de conocimiento. (Foucault, 2006, p. 26)

La relación entre arqueología y genealogía es de interdependencia: por una parte, la arqueología se ocupa de realizar una historia de la producción de enunciados y de regímenes de verdad; mientras la genealogía indaga acerca de los efectos reglados de poder que inducen tal régimen, los dispositivos que soporta y los sujetos que produce a través de la implementación de esas técnicas.

Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc. (Foucault, 2006, p. 26)



Por eso es necesario ficcionalizar en la investigación crítica de corte arqueológico y genealógico las relaciones que se encuentran no como parte de una continuidad, ni de una linealidad, sino de un conjunto complejo de interdependencias, rechazos, transformaciones y repeticiones ¿Qué hace efectiva una técnica, un ejercicio de control, un mecanismo de coerción? Una interacción compleja entre saberes determinados por regímenes de verdad, unos efectos de poder actualizados por este y la constitución de un sujeto que emerge de esas relaciones. No se trata de establecer qué es lo verdadero o lo falso, sino las condiciones históricas que hicieron posible tal distinción, el horizonte histórico en el que emerge el régimen de verdad, los efectos de poder y los sujetos que estos, a su vez, producen. La ficcionalización es una cierta captura de posibilidades de encontrar una conexión entre A y B desde unas evidencias históricas. De ahí que la ficcionalización no es la respuesta definitiva en términos históricos, sino que es establecer el régimen de verdad desde la forma en que la “verdad” se enfrenta, a otra forma de “verdad”, « [...] no al descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso» (Foucault, 1999a., p. 364). El problema con la verdad no es que sea verdad, la verdad especialmente funciona, si funciona, no únicamente porque es susceptible a aplicar, sino porque transforma ciertas cuestiones. Por ende, diferentes verdades que funcionan en saberes que soportan las relaciones de poder, por ello, preguntarse, ¿cómo se da una transformación?, ¿cuándo ocurrió esa transformación? Sacar el evento, hacerlo visible para luego averiguar cuáles son las preguntas impensadas en el marco de su momento histórico. Es el pensar de una manera distinta y no quedarse prisionero del esquema del pensamiento que se establece en la circunstancia histórica en la que se está inmerso, es hacer emerger nuevas herramientas de análisis en sentido estricto. Por lo tanto, un ejercicio de ficcionalización es salirse del esquema epistemológico de la razón moderna, de los límites epistemológicos que se han creado. Se trata de una verdad que se enfrenta, o que se usa para construir otras verdades, entonces el procedimiento de ficcionalización es pura dimensión, por eso no se trata tampoco de una abstracción, sino del análisis de un cuerpo empírico de eventos y fechas específicas.

En suma, me parece que, de la observabilidad empírica para nosotros de un conjunto, a su aceptabilidad histórica, en la época misma en la que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, lo retoma a partir del hecho de que es aceptado, en dirección de lo que lo hace aceptable, por supuesto, no en general, sino solo allí donde es aceptado: es lo que podríamos caracterizar como retomarlo en su positividad. Tenemos pues aquí un tipo de procedimiento que, fuera de la preocupación por la legitimidad y, en consecuencia, separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder. Digamos que, más o menos, este es el nivel de la arqueología. (Foucault, 2006, p. 28)



¡La crítica como actitud estética en la existencia!

A modo de conclusión

La crítica en la visibilización de las subjetividades es establecer en un primer momento los regímenes de verdad, o sea, es hacer visibles los juegos de verdad que constituyen a los sujetos en sus subjetividades y cómo estas “las verdades” se establecen, se transforman y disipan en los modos de subjetivación y de objetivación concretos, es decir, es establecer una Ontología crítica del presente, una ontología de nosotros mismos. “Eventualizar unos conjuntos singulares de prácticas, para hacerlos aparecer como unos regímenes de jurisdicción y de veridicción” (Foucault, 1982, p. 67).

Segundo, es el no perder de vista la relación con el sujeto del que se parte, reconociendo que el sujeto es una producción histórica de discursos y prácticas establecidas en regímenes de verdad, a la cual ese sujeto puede resistirse, esto debido a que la ontología en la metodología desde esta posibilidad de la crítica tiene que ver con señalar las relaciones y sus elementos históricos.

La tercera será hacer visibles los límites al ocuparse por la pregunta, por el presente, una pregunta del presente que indago en el pasado no para quedarse en este, sino para establecer el presente. Es decir, el verdadero problema es el presente, es el realizar una crítica de alguna práctica, discurso, episteme o institución, instituidos que configuran o pretenden configurar la subjetividad

Por último, la crítica no es solo una forma de preguntarse por la realidad, sino una actitud, una forma de configurarse en el propio ethos al “no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (diganlo como quieran) el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura [...] era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura” (Foucault, M. 2006, pp.7-8), el reconocimiento de las condiciones en las cuales los discursos de verdad se presentan en la propia configuración de la realidad «No querer ser gobernado [...] no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque [...] esconden una ilegitimidad esencial» (Foucault, M. 2006, p. 9).

La crítica se declara como una forma de poder, tiene efectos de verdad y como los discursos de verdad tiene relaciones de poder generando una acción sobre la acción de los sujetos. La crítica es una práctica como resistencia, es decir, que a un poder se le puede oponer otro; la crítica es generar un acto en el límite de la libertad, en el que la problematización, la eventualización y la ficcionalización se presentan como formas de pensar de otra forma y, por lo tanto, en la posibilidad de generar nuevos discursos que posibiliten nuevas prácticas. De ahí que una de las preguntas desde la crítica será ¿cómo no ser gobernado? ¿Cuáles son los límites del derecho a gobernar? “No querer ser gobernado es ciertamente no aceptar como verdadero [...] lo que una autoridad os dice que es verdad o, por lo menos, es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo” (Foucault, M. 2006, p. 10). La crítica es la práctica de libertad, la crítica es ética en la práctica de la libertad, en la configuración de la subjetividad. La crítica como práctica emana de la libertad en el derecho de interrogar a la verdad



acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será la estética de la propia existencia en la producción de sujetos desde “tecnologías de sí” en una “inservidumbre voluntaria”, la crítica es una “indocilidad reflexiva” y no domesticada por las instituciones de secuestro que cada vez son más de control y de regulación sin dejar de ser disciplinares. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción desde la problematización, la eventualización y la ficcionalización (CF Foucault, 2006, p. 10). No se trata de realizar desde la crítica una historia de los conocimientos, ni de un análisis de la racionalidad creciente que domina nuestra sociedad, ni una antropología de codificaciones que rigen sin que lo sepamos nuestro comportamiento, es por el contrario, situar el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el centro del análisis histórico y de la crítica (Foucault, 1982, p. 67).

Por último, la crítica como actitud

debe traducirse en un trabajo realizado en indagaciones diversas. Ellas tienen su coherencia metodológica en el estudio, tanto arqueológico como genealógico, de las prácticas enfocadas, simultáneamente, como un tipo tecnológico de racionalidad y como un juego estratégico de las libertades. Ellas tienen su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Ellas tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de prácticas concretas. No sé si hay que decir, hoy día, que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; por mi parte, pienso que necesita, siempre, el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una paciente labor que dé forma a la impaciencia por la libertad. (Foucault, 2006, p. 97)

Bibliografía

- Butler, J. (2001). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. Tomado el 18 de noviembre del 20014 <http://eipcp.net/transversal/o8o6/butler/es>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). Diálogo sobre el poder. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 363-368. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana. En: *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, M. (1999a). Foucault. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 363-368. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). El cuidado de la verdad. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2005). Sujeto y poder. En: *Pensamiento y experiencia*. Bogotá: Ediciones Carpe Diem.



- Foucault, M. (1999c). Polémica, política y problematizaciones. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 335-352. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. *Dichos y escritos*, vol. I. III IV. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978- 1979). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. [1975] 1999. Diálogo sobre el poder. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 59-72. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía y la historia. En: *Microfísica del poder*. 7-29. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Guha, Ranajit. (1997). *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rabinow, P. (1984). Introduction. En: *Paul Rabinow (ed.), Foucault reader*. 3-29. New York: Pantheon.
- Rabinow, P y Nikolas R. (2003). *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
- Martínez-Posada, J. E. (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Martínez-Posada, J. E. (2014). *Subjetividad biopolítica y educación. Una lectura desde el dispositivo*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Morey, M. (2014). *Lectura de Foucault*. México: Sexto Piso.
- Restrepo, E. (2008). En: *Revista Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.8: pp. 11-13.

Jorge Eliécer Martínez Posada

Posdoctor en Filosofía Universidad de Cádiz. Estudios Postdoctorado en Ciencias Sociales CINDE- CLACSO. Doctor en Filosofía programa Historia de la Subjetividad, Universidad de Barcelona. Doctor en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud. CINDE-UM, Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía Universidad de Barcelona. Magister en Desarrollo Educativo y Social CINDE-UPN, Licenciado en Filosofía USB. Miembro del grupo Intersubjetividad en la Educación Superior y del Grupo internacional CLACSO: Subjetivaciones, ciudadanías críticas y transformaciones sociales. Catedrático de la Universidad Javeriana en la maestría en educación y en el doctorado en Ciencias sociales y Humanas. Miembro de la Red Internacional de Investigadores en Subjetividades Políticas. Director de la línea de socialización y subjetividades políticas CINDE-UPN. Profesor titular de la universidad de la Salle. jmartinezp2@gmail.com.





Elementos críticos en la transición tecnológica de la experiencia y el relato urbano

Andrés Fernando Castiblanco Roldán

Introducción

Marcas, Moradas, Huellas: el andante que vive en el camino reconoce sus huellas, quien no lo habita las busca para servirse de ellas, para guiarse y orientar al otro, encontrar al perdido e invocar un camino propio. Un pensar itinerante que mapea los lugares en la mente es la apuesta de pensar en clave de movilidad.

El autor

Cuando se piensa en la ciudad como elemento expresivo cobra importancia una perspectiva crítica donde el gesto urbano se puede leer en clave tecnológica. Esta lectura implica entender que lo que se vive actualmente es la trama de las fricciones, aleaciones, emplazamientos y sinergias de diferentes maneras, tanto psíquicas como materiales de compartir la experiencia común de lo urbano. Incluso, para entender la violencia con que las ciudades están viviendo sus relaciones, se puede observar que a través de diferentes fluctuaciones de estos hechos y disposiciones nos encontramos en la transición de una tecnología moderna, exacta, concreta y bajo control, frente a una tecnología que reconfigura el mundo de certezas, binarias, sólidas y programáticas del sentido, liberando a la incertidumbre en formas, expresiones y actos más fugaces que van renovando sus apuestas creativas desde el discurso de la obsolescencia que inutiliza y reemplaza con rapidez máquinas y cuerpos.



La existencia de formas alternas de relacionarse y conocer, que van desde el *second life*, del mundo digital y las prácticas y acciones del fenómeno *transmedia*, conviven con los sistemas modernos que no solo se evidencian en la desigualdad del acceso al aparataje instrumental, sino a las relaciones simbólicas y sociales entre quienes se presentan desde un espíritu resituado en la vanguardia de lo novedoso, frente a los que se ubican en la seguridad de los dispositivos y las maneras tradicionales, de hecho, no es tan radical, pues el intercambio fluctúa entre los actores haciendo más complejo el reconocimiento de elementos renovadores y elementos que en su afán de innovar terminan en un *vintage*, un retorno nostálgico al pasado o una resistencia a esas fuerzas de cambio. Las demandas del tiempo digital y su rapidez se chocan y aglutinan en la materialidad moderna del diseño de la ciudad.

De allí que como parte de las estrategias de adaptación a estos cambios la presencia de los medios llega a una integración de los sentidos en la adquisición multimodal de la información, el sistema computacional contemporáneo más allá de la fragmentación integra y sintetiza los procesos, la proximidad se ve transformada en cuanto la relación de emisión y recepción se ha transformado en la medida en que el tiempo y el movimiento de la información ha trastocado las formas de comunicarse e incluirse.

Mientras en el mundo moderno la relación con el objeto da cuenta de una cartografía de lo singular, y separa las funciones. En este escenario transformado se establece una indeterminación sobre estos procesos que como el wiffi establece señales en diferentes espacios de forma simultánea donde es latente en algunos rincones en otros es efímera. Así mismo el modelo organizacional también se mueve y se adapta a esa volatilidad generando las fricciones y conflictos entre organizaciones e individuos.

Estos cambios de sentido tecnológico del mundo moderno al mundo contemporáneo, permiten ver cómo en el marco de dichas transiciones la experiencia alude a los repertorios del lenguaje y el sentido experimental del sujeto que recibe y al mismo tiempo produce información. Para este caso la interacción de dicho relato urbano se puede leer a través de escenarios de visibilidad como la publicidad donde se recogen las experiencias transformándolas en activaciones de deseos y necesidades.

En esta oportunidad este texto sitúa a manera de elementos críticos los componentes de la relación entre la Ciudad como campo de producción de narraciones y el influjo de la experiencia en la consolidación del fenómeno urbano en la transición tecnológica de la ciudad moderna y su narración estructurada a la ciudad contemporánea, que redefine la narración y vuelca su contenido. En este sentido es clave entender cómo la publicidad y sus marcas como escenario de agencia devienen como sitios de lectura de esta clase de transformaciones en ciudades como Bogotá.

En el mundo moderno la ciudad era la escenografía de las maneras y las materializaciones del hacer. Hoy el mundo contemporáneo sitúa la ciudad como una vitrina en sí misma, que visibiliza acciones y productos, del mismo modo que el



tiempo tecnológico accede al espacio y lo transforma. En este caso el relato es la tecnología de efecto narrativo de lo individual y lo colectivo, es la condensación de los discursos que atraviesan acciones y decisiones, para abrir una incursión en el imaginario, que agencian la exploración y estudio de la problemática del papel de la los relatos, las imágenes y la publicidad a finales del siglo XX y principios del XXI que contribuyen a la transformación de la experiencia y por lo tanto de la ciudad latinoamericana.

Posicionando una genealogía del gesto espacial en la construcción de ciudad

El espacio reúne a la naturaleza y el hombre a través de un entramado de relaciones que desembocan en los usos y apropiaciones a través de las formas de habitar. El hábitat humano, es una invención correlativa al acervo y conocimiento técnico de que dispone un grupo humano. La invención es proporcional al conocimiento de las materias y las energías de un contexto biofísico en el cual actúa el hombre. Podríamos decir entonces, que un territorio al mismo tiempo que forja una memoria de grupo, produce una cadena de conocimientos que se proyecta como un sistema natural artificial, y esto es justamente la cultura.

La reactualización de la cultura puede entenderse así como una reinención de las tecnologías con las cuales el hombre diseña y formaliza el espacio. Y es a partir de esta concomitancia, que la pregunta por el territorio y las formas del habitar, sugiere interrogar el pasaje de la cultura por los momentos y los factores que movilizan la invención o la renovación de los territorios.

El paisajismo y el hábitat aunque han sido catalogados como referentes naturales en los cuales el hombre inscribe su programa de asentamiento y desarrollo, son realmente expresiones de una capacidad inventiva de las sociedades para organizar y proyectar un sistema artificial de residencia social de diversos grupos humanos organizados.

Entender los procesos de construcción de los lugares y por consecuencia la construcción social del espacio implica un retorno necesario a convenciones naturales y convenciones humanamente naturales como origen o punto de partida de todo un conjunto de relaciones que se materializan en la construcción urbanística, estética y ciudadana de los espacios humanizados.

En América Latina, la relación con el espacio humanizado deviene de una serie de procesos heredados de los contextos europeos colonizadores¹, en los cuales

¹ Y con esta denominación quiero abrir el espectro de la discusión que llevó a la apropiación del espacio por medio de prácticas colonizadas por las naciones del primer mundo, pues como elemento de análisis, es el presente urbano de nuestras ciudades un vestigio vivo de esas colonizaciones y posiblemente se podría demostrar que en los usos resistentes de los lugares han pervivido las nociones originarias de los pueblos nativos antes de la invasión europea del siglo XV.



se produjo una reinención en el o en los modelos y concepciones para relacionar el mundo y el imaginario humano y un potencial de recursos biofísicos que nombramos con el término naturaleza, en una manera de entender la acción del exterior como un ejercicio que viene del interior; es decir, se construye ciudad a partir de la representación técnica y tecnológica incorporada a las capacidades consciente e inconsciente que el poblador se hace de su exterioridad. Por otro lado, los procesos de materialización de los lugares como localizaciones, emplazamientos y apropiaciones figurativas, morfológicas, y simbólicas que fijan el ritmo, el tiempo, las trayectorias y motivaciones de los grupos humanos, han sido desarrollados por grupos que disponen de una memoria tecnológica con poder o potencial decisor, o por sectores sociales que están provistos de una experiencia técnica estrechamente vinculada a una memoria social de grupo que llamamos cultural, quienes determinan la organización del territorio.

La ordenación del espacio en occidente contiene las relaciones anteriormente mencionadas: las formas de la exterioridad son dictadas conforme a los sistemas culturales, asociados a las estructuras de conocimiento económicas, desarrolladas a través de un concepto clave como es el de planeación. Las ciudades de América latina como de otras latitudes colonizadas, nacieron de necesidades estratégicas y de principios de planeación que se originaron a partir de las nociones primarias europeas que se usan para habitar los territorios². Por medio de este conjunto de representaciones y prácticas las sociedades establecieron a través de la urbanización, la forma de apropiarse del espacio como naturaleza. En el momento en que se poblaron las ciudades modernas de nuestro continente se estableció una lucha por el medio contra el medio que crea una cadena de figuras artificiales organizadas como pueblos de indios, y luego toman la forma organizada de figuras territoriales como las parroquias, las viceparroquias, las villas, los barrios, las ciudades, las provincias, que entre otras no armonizan, sino que rompen con el esquema nativo que ligaba el hábitat al ecosistema biofísico del bosque.

La ciudad latinoamericana, es un laboratorio social por representar el escenario de las luchas urbanas de apropiación de territorios, la desigualdad social y la herencia arquitectónica que sobrevive a las corrientes renovadoras de los espacios



2 Ver: Lefebvre Henri 1970/1978. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona. Ediciones Península; sobre arquitectura y urbanismo en Colombia Ver: Corradine Alberto y Mora Helga 2001. *Historia de la Arquitectura en Colombia volumen siglo XIX*. Bogotá. Universidad Nacional; Martínez, Carlos 1967. *Apuntes sobre el urbanismo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá Banco de la República.

públicos y privados³. Como en gran parte de las ciudades de esta región, reúne el discurso patrimonial de la conservación y se observa la devastación de los legados urbanos anteriores y del medio natural como es el caso de los humedales, los cerros circundantes y las corrientes de agua subterránea, nacederos, quebradas, riachuelos y finalmente la depredación y sobre utilización de fuentes como el Río Bogotá en Colombia por ejemplo⁴.

Al estudiar las reelaboraciones del lugar plasmadas en la creación informal de mercados, escenarios de ocio, deporte y lenocinio entre otros emplazamientos, hay que observar su estructura primaria o planeada como las calles, alamedas y sitios planificados y ordenados e institucionalizados por grupos sociales dominantes encarnados en sistemas legales como el gobierno y sus dependencias, las empresas transnacionales e inversores privados. Junto a estos estratos materiales de la construcción humana a su vez hay que estudiar los niveles simbólicos que se han superpuesto y transformado a través de su narrativa.

De tal manera que la construcción social del espacio supone una serie de superposiciones de tejidos espaciales/funcionales a partir de los cuales se generan nuevos espacios caracterizados por su volatilidad y por su dinámica estacional; en el primer caso son espacios móviles, itinerantes cuya localización es una relación directa de la temporalidad y sus ritmos, mientras por otro lado se perciben espacios emplazados y consolidados como fijos provistos de formas-contenido. Las relaciones que se develan pueden ser de reproducción, resistencia, yuxta-

-
- 3 El espacio en relación con la producción sobre el medio urbano en la ciudad. El trabajo: Representación del progreso en los imaginarios históricos de la Plaza de los Mártires en Bogotá 1880 - 1930 fue una apuesta interdisciplinar en la mirada de un problema que parecía sólo preocupar a los geógrafos y que se nutrió de la discusión sobre la memoria en Maurice Halbwachs. Ver: Castiblanco Roldán Andrés (comp.) 2007. Rostros voces y miradas de la Investigación social. Bogotá. Universidad Distrital F.J.C. posteriormente se interrogó desde la antropología de Marc Augé. Ver: Castiblanco Roldán Andrés 2007. "El lugar de memoria como espacio patrimonial y de representación: la Plaza de los Mártires y los edificios de sus alrededores en Bogotá" En: Patiño, Diógenes (Editor). Las vías del patrimonio, la Memoria y la Arqueología. Popayán. Departamento de Antropología Universidad del Cauca. Desde otras perspectivas algunas referencias Ver: Varios Autores 2003. *Bogotá y lo público*. Bogotá Universidad de los Andes; Yory, Carlos Mario 2002. *Del monumento a la ciudad. El fin de la idea de monumento en el nuevo orden espacio - temporal de la ciudad*. Bogotá. Universidad Javeriana; Páramo, Pablo 2007. *El significado de los lugares públicos para la gente de Bogotá*. Universidad Pedagógica. Una panorámica de la región hasta la última década del siglo pasado se encuentra en: Cunill, Grau Pedro 1995. *Las transformaciones del espacio neohistórico latinoamericano 1930 -1990*. México. Fondo de Cultura Económica.
 - 4 Reflexión recogida en forma preliminar en un trabajo monográfico. Ver: Castiblanco Andrés y Torres Camila 2002. *Imaginarios históricos del Río Bogotá*. (monografía) Bogotá. Universidad Distrital F.J.C. (Inédito)



posición o solapamientos. Lo interesante es mirar estas relaciones y actores a través de las referencias que han establecido con lo normalizado, frente a lo que se encuentra dado. Explorar los mecanismos que hacen del espacio, un condicionante vivo de relaciones y constructor de las mismas en la medida en que el gesto urbano se alimenta de la narrativa y el imaginario de la experiencia del espacio y desde esa medianza se establecen las prácticas y apropiaciones.

Con base en estos argumentos se pueden situar una serie de elementos críticos que van desde la experiencia hasta la ciudad como efecto y potencia de lo urbano, para poner sobre la mesa un problema que la planeación ha obviado: las técnicas del habitar que sitúan las tecnologías del lugar y por esta misma línea el espíritu del medio natural original, narrado desde lo nativo en muchos casos, al cual en la mayoría de ocasiones se le impone la lógica de un patrón urbano exógeno, con una historia, como sistema narrativo y una vivencia espacial ajena a las formas propias de pensar el espacio por parte de sus pobladores.

La experiencia como elemento: La internalización de la técnica

Cuando se hace referencia a las relaciones con el territorio como localización y campo de acción de la humanidad sobre el espacio físico, es posible relacionar no solo la práctica espacial temporal, sino las características que configuran las formas de apropiación. Cómo lo han situado por ejemplo Yi Fu Tuan y Michel de Certeau. La experiencia configura desde la sensibilidad y la percepción diferentes operaciones que configuran las maneras de hacer y vivir la ciudad. Por un lado Tuan desde la perspectiva experiencial⁵, propone entender la forma en que la experiencia humana se dirige al mundo exterior y le percibe y transforma. El acto de vivir el espacio e interactuar y transformar la realidad es un poco más complejo, ya que supone de forma inmanente un conjunto de actos y comportamientos que determinan las construcciones físicas y los acondicionamientos del medio, tanto como las adaptaciones del habitante en un sitio. Hay que recordar que mientras el comportamiento es innato y reflejo de una herencia cultural y biológica; el acto como acción intencionada es el que condiciona, decide y determina un orden.



5 En Tuan hay una apuesta directa sobre la profundización en las sensibilidades; sentimiento y pensamiento están puestos sobre los sentidos y las percepciones del espacio: “la experiencia es aprender, lo que significa que actúa sobre lo dado... lo que se puede saber es una realidad que es una construcción de la experiencia, una creación del sentimiento y el pensamiento.” (Tuan, 1977/2005:9) De allí que el espacio es una experiencia directa de realidad.

Por otro lado, el historiador Michel de Certeau desde el espacio practicado⁶ a través de las categorías de estrategias y tácticas; propone una lectura de las maneras de hacer que en este caso podemos llamar las *maneras de habitar* las cuales se expresan en prácticas que son interiorizadas y transportan en su interior todo un conjunto de códigos culturales transferidos y originarios con los cuales se habita la superficie terrestre. Estas prácticas suponen la transversalidad de la memoria colectiva, pues el ejercicio de llegar, adaptar y adaptarse a un medio requiere de una herencia psicológica y social que se perpetúa desde la cultura como sistema y lógica instrumental.

En esa media Experiencia y técnica se traslucen en el ejercicio constante del relato, acto colectivo con el que se construyen incluso identidades y apegos. Con Maurice Halbwachs (2005) se puede ilustrar dicha operación o manera de hacer de la memoria social un mecanismo interno de los grupos para asegurar su permanencia y su reproducción en un territorio⁷; las costumbres fundacionales y limítrofes, las formas de movilidad y la conciencia de los objetos y materialidades de los sitios permite de manera consciente e inconsciente vivir socialmente un espacio determinado. Esta memoria es un fermento que activa al mito como construcción narrativa, el cual se solapa en las consignas estereotipos y micro relatos que agencia la publicidad, como lo ha situado Bruno Remaury (2004) en sus análisis de los relatos de marca de grandes empresas como *Dior* o *Chanel* o como lo recrea a escala de itinerario Marc Augé (2008) en los relatos de *Loreal* o *Dysney*.

-
- 6 Michel de Certeau ubica los efectos y la importancia de pensar las prácticas del espacio como determinantes de los órdenes que se plasman en él, a partir de esta relación: estas prácticas del espacio remiten a una forma específica de operaciones (de maneras de hacer) (De Certeau, 1980/2007) las cuales define en dos categorías esenciales: primero las estrategias como el cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y poder es susceptible de aislarse de un “ambiente y tácticas definidas como los cálculos que no pueden contar con lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. (De Certeau, 1980/2007: XLIX -L).
- 7 Halbwachs permite comenzar a posicionar la cuestión técnica cuando hace énfasis en la mecanización de los dispositivos de memoria colectiva, como hábitos que incorporados en el organismo ya no se distinguen de los naturalizados por el instinto. una técnica está hecha, sin duda, en gran parte de reglas antiguas escritas o no escritas y, por otra parte aquellos que aplican esas reglas, volcados hacia la acción presente buscan más bien comprender el juego que conocer el origen y el recuerdo de su historia.” (Halbwachs 2005:309). En este caso la memoria social entendida como la convergencia del acontecimiento recordado o la práctica y sus maneras de hacer es un medio más que un fin.



Con Halbwachs es posible retomar una perspectiva crítica para entender la experiencia donde la tecnología entendida como conjunto y suma de técnicas⁸ pueda dar cuenta de las fuerzas o relaciones de fuerza que actualmente están generando resistencias, reproducciones y otras apropiaciones sobre el espacio de la ciudad. Este propósito tiene su justificación en las transformaciones que han ocurrido en las metrópolis por cuenta de las políticas públicas y decisiones privadas de urbanización y movilidad con las cuales se ha buscado solucionar necesidades y problemáticas surgidas del medio a partir de diagnósticos y proyecciones difundidas desde las instituciones y sujetos que gobiernan y deciden⁹ en las ciudades.

El poder vertical de la planeación urbana, proviene de tecnologías que se han difundido y legalizado sobre las realidades de los pobladores quienes en su propio repertorio tecnológico apropiaron y transforman los espacios dados por la realidad en construcción. Tanto actores decisores como actores bajo decisión, tienen internalizadas las técnicas que han vivido. Las rupturas que se evidencian en el paisaje urbano son producto del ejercicio de prácticas que subvierten el orden establecido, el cual se expresa desde las reglas y es interiorizado a través de las normas como mecanismos simbólicos de normalizar las acciones de los sujetos sobre el medio.

Bogotá: una muestra de la experiencia del espacio y el relato en las ciudades latinoamericanas

Lo que se ofrece a nuestros sentidos es un mundo ficcional, artículos de revistas, noticieros, comerciales de televisión, redes sociales, incluso, la forma en que relatamos nuestra vida cotidiana, todo fluyendo en un tejido simbólico, alimentado por lo imaginario, interpelado desde la imagen y la palabra. Lo que la literatura y la doctrina habían instituido en el siglo XIX. Los medios y la producción cultural mediática fueron convirtiéndose en sistemas de realidad que permitieron que el mito que había conquistado la mente y las creencias de los individuos en sus orígenes, mutara a la ficción como apuesta del mundo contemporáneo (Barbero, 2003; Augé, 1998). Al respecto podemos situar que



-
- 8 Entendemos las técnicas como: la serie de manifestaciones instrumentales y sociales con las cuales la humanidad, realiza su vida, produce y al mismo tiempo crea espacio. Definición adaptada del concepto en Milton Santos (Santos, 2000:27). Otra perspectiva en su acepción clásica se puede leer en Marcel Mauss: llamamos técnica a un grupo de movimientos y de actos, generalmente en su mayoría manuales, organizados y tradicionales, que concurren para obtener una finalidad conocida como física, química u orgánica (Mauss, 1972:169).
 - 9 Masini afirma que hay actores decisores o que deciden y los demás actores que son limitados. Estos actores decisores escogen que se debe difundir y la acción a realizarse (gobiernos, empresas transnacionales, organismos con injerencia territorial) (Masini Cfr., Santos, 2000:68)

el mito o la ficción contemporánea se reinventa todos los días desde el acto de hablar (Barthes, 1999). A partir de este presupuesto es importante entrar desde una perspectiva de análisis del relato y de la imagen para ubicar un espacio de evidencias de transformación del espacio social y urbano a través de la emergencia y circulación de los relatos.

Los relatos en tanto narraciones se ubican con el mito en la novela, la comedia y la tragedia (Ricoeur, 1995; Barthes, 2009) y en el caso del presente texto se ubican en la publicidad y las marcas, vendiendo objetos, ofreciendo ilusiones de cómo y dónde vivir mejor, en la distinción de significarse socialmente en el acto de vestirse o en la búsqueda mimética de estilos de vida que vienen también con su respectivo circuito de circulación, propio de la ciudad que los posee.

El relato sitúa al lugar en la medida que referencia los objetos y proyecta la aparición de nuevos artefactos y construcciones. Por ejemplo como se puede ver a principios de siglo XX, los diseños arquitectónicos de gran parte de las obras públicas vienen acompañados de relatos que imprimen significados de marcas, estilos o improntas¹⁰, por ejemplo el Hospital San José (construido entre 1904 y 1925) y la campaña de motivación mediática para su construcción a principios del siglo XX¹¹ representa la relación entre medios, imaginarios y ciudad. Si bien en este caso se menciona más la marca de un estilo que de una empresa, este relato es una muestra de cómo históricamente los relatos configuraron estrategias propagandísticas y publicitarias a través de diferentes espacios de difusión para buscar la identificación de los habitantes con sus construcciones.

Ahora, los catalizadores o dispositivos que garantizan la circulación han cambiado; esto se puede ver en el siguiente ejemplo donde se busca activar el interés e informar los desarrollos de la terminal de transportes terrestres en Bogotá a principios de los ochenta:

10 Carlos Martínez escribe en sus *Apostillas y Reseñas*: ... los ladrillos Moore (fábrica inaugurada en 1906) por su alta resistencia y acabado vitrificado se adoptaron en el mismo año de su aparición para pavimentar vías públicas... en 1919 con el empleo del mismo material en doble capa se pavimentó la avenida Colón entre la plazuela de San Victorino y la Estación de la Sabana y para la cual se pagó a \$58 cada mil ladrillos (Martínez, 1983:76)

11 Escribe Diodoro Sánchez en un texto facsímil de 1908: Este edificio, verdadero monumento, transmitirá a las generaciones futuras una memoria grata de nuestra existencia; aún los países bárbaros, han tenido el deseo de levantar monumentos que hicieron imperecedera su memoria... El sistema que se ha acordado para levantar este edificio es el conocido con el nombre de sistema *Tollet* según el cual se han construido los últimos hospitales de Europa. (Sánchez, 1908: 16-17) Alberto Borda por la misma época en el periódico *El Republicano* escribe: Nos parece este edificio por ser el mejor estudiado, el más simpático por su objeto y por ser proyectado por un ingeniero colombiano y que podría ser llevado a cabo con elementos todos del país y ocupar mucha gente... (Borda, 1908:16)



Imagen 1. ¡La terminal de transporte va en serio!

Revista Semana N° 30 de Diciembre 1982



El anuncio publicitario acude a la exclamación: La terminal de Transporte va en serio, complementada por datos como la cantidad de usuarios que la usarán en 1983 cuando entreguen la obra, (se habla de 100.000 usuarios) y en otro párrafo se asevera que se está cumpliendo a cabalidad con los planes urbanísticos trazados por el gobierno en tanto se han hecho las adjudicaciones de los locales de los módulos que entrarán en operación; fragmento que va acompañado de un subtítulo en negrilla que dice: *Una empresa que avanza con seriedad.*

Este narrar la acción constructora evoca en principio la manera en que se sitúa un relato que dista de la comicidad: “va en serio” seguido de la relación ficcional de los usuarios potenciales para desembocar en que la acción del cumplimiento de las obras se evidencia en la realidad de la compra y arriendo de locales por serios negociantes y empresarios.

Para cerrar el cuadro compromisorio del mensaje, en el pie de la página se distinguen con claridad las marcas que ya han adquirido locales en el nuevo centro de transporte, invitando a invertir a través de su prestigio; empresas como librería *Panamericana*, editorial *La Oveja Negra*, almacén de calzado *Sprint Step* y la *Lechonería Tolimense* entre otros. Son ya marcas que tienen el reconocimiento de la gente y por lo tanto conllevan a una familiaridad, una especie de calidez que invita a ocupar, transitar o vivir este nuevo espacio urbano. El relato va elaborando un nuevo escenario para habitar.

Es interesante mirar la mutación de las formas y contenidos de los relatos y sus contextos; esa transformación entre la evocación del símbolo patriótico o la mimesis directa de los modelos civilizados de las ciudades modernas y la asimilación de la intimidad del uso de los objetos y los espacios en las identificaciones de la marca. En este sentido es importante recordar que también hay un



anclaje intencionado desde la producción publicitaria, como lo señala Kotler¹² en los años ochenta el concepto de marketing se fundamenta en lo relacional, el posicionamiento de la fidelidad y por lo tanto la familiarización de los logos y los nombres (Kotler, 2008) .

También es interesante observar la manera en que en principio el Estado se pronunciaba desde publicaciones privadas (folletines y separatas) donde los constructores como en el caso del ingeniero Diodoro Sánchez y el Hospital San José hablaban con elogios de las obras y promovían el uso de los espacios además de apoyarse en la reportería gráfica de revistas como *el Gráfico* para su momento.

Imagen 2. Publicidad del Hospital San José 1930

Editorial “El Regalo” N° 105 Bogotá



En los últimos treinta años se observa la mutación de los circuitos de programación cultural y relatos que se promueven a través de la publicidad donde, como en el caso del Terminal de transportes de Bogotá, se promueve el imaginario de la movilidad en el cual la necesidad de la rapidez y la cercanía o la conexión se posicionan en los contenidos de los relatos conformando como lo ha señalado Bruno Remaury (2004) un repertorio compartido que consolida el imaginario cultural.

- 12 Philip Kotler propone tres momentos en los que el concepto de marketing tiene su fundamento: el primero, ocurre en 1950 denominado Marketing trasnacional, el cual está basado en la relación producto-consumidor; el segundo, en 1980 llamado Marketing Relacional, en el cual interviene la fidelidad de la marca y el posicionamiento de la misma; el tercero, en 1990 determinado como Marketing Colaborativo: y en él interviene el consumidor productivo; esta última hasta el día de hoy situa a los actores en la interacción y la comunicación del productor-consumidor es constante; el consumidor personaliza sus propios productos y de esta manera se reconoce el poder de este haciendo una oferta dirigida, por medio de la industria cultural y la internet. Consolidando el prosumidor también estudiado por Z. Bauman (2007) en *Vida de Consumo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

De tal forma que el Estado y los inversionistas privados pertenecientes a constructoras y obras civiles desarrollan a través de la publicidad y la circulación de marcas una serie de propuestas de organización del espacio y de la ambientación (objetos y relatos de los mismos como el uso de la bicicleta y su cultura implícita) de acuerdo a las tendencias y movimientos tanto del consumo como de las políticas urbanas.

Teniendo en cuenta la importancia de pensar la ciudad en clave de relato e imagen es preciso entender que ella permite muchos modos de lectura (Barthes, 1999) en los cuales las apuestas derivan de lo que interesa develar de esa ruta escópica. Para este caso la lectura de la transformación de la ciudad requiere ver a la imagen en conexión directa con los relatos. A través de este vínculo la publicidad ha construido un entramado de persuasión y de fantasía con el cual el imaginario circula y activa o desactiva las identificaciones con espacios urbanos y lógicas de vivir los lugares.

La publicidad en este enfoque que se ubica desde la hermenéutica y la semiótica ha planteado la articulación de dos formas narrativas que a través de una mimesis creativa permite observar la mutación de relatos y su respectiva elaboración de símbolos/normas: la primera hace referencia directa a lo literal que se narra en eslóganes y frases o microhistorias y en segundo lugar la simbólica activa de los objetos, formas, colores y ambientaciones a través de las imágenes. En estos términos se habla de una ciudad que existe por el ámbito imaginario que ella produce y referencia (Augé, 2008), se identifica en sus lugares y las imágenes que los devela al habitante.

De allí es importante volver a situar las categorías planteadas por Augé para pensar el fenómeno Ciudad-Imagen. Para este autor es a través de tres asociaciones que se puede leer lo urbano: en primer lugar sitúa la ciudad-memoria, en la cual los monumentos y espacios históricos de la ciudad proporcionan las formas de identificación; en segundo lugar la ciudad-encuentro, que permite establecer relaciones desde los sentidos con los sitios; y en tercer lugar, la ciudad-ficción, la que se ubica en el plano de la narración y del encanto de la pantalla, la ciudad del plano noticioso la ciudad que se dibuja en novelas y películas (Augé, 2008, págs. 113-124)

Al respecto la marca como asociación imagen-relato apropia las construcciones y por lo tanto las formas de identificar el espacio urbano; una memoria-marca está comprendida por las territorialidades apropiadas por el comercio y sus imágenes, por ejemplo en Bogotá en los últimos treinta años en la relación de la marca y su territorialidad ha fijado imágenes por ejemplo de centros comerciales como *Unicentro* diseñado como ciudadela comercial por la constructora Pedro Gómez y Compañía hacia 1974 (Puyo, 1988, p. 538) e inaugurado dos años después sobre la calle 127 al norte de Bogotá. Pionero de este tipo de espacios hoy es referente toponímico de la localidad de Usaquén y de toda la ciudad por cuanto es un nodo del transporte urbano que circula por toda la ciudad.



Imagen 3: Tabla de la Ruta 192 Unicentro.

En ella se muestran los trayectos esenciales y los nodos por donde pasa. BogotaBlogger.com (2012)



Otro caso es el Centro Comercial Av. Chile el cual abrió sus puertas hacia 1982 con el nombre de Centro comercial *Granahorrar* que recogía la modalidad de comercio y centro financiero. Hoy aunque su denominación cambió, el nombre de *Granahorrar* continua siendo una toponimia usada por el transporte urbano y por los habitantes de la ciudad quienes a pesar de llevar más de 10 años denominándose de otra forma referencian el centro comercial y su zona de influencia como la zona de *Granahorrar* en la calle 72.

Imagen 4. Fabricación de una de las tablas de ruta zona Norte

En ella se encuentran nodos cuyas toponimias reúnen lugares geográficos y lugares-referencias de marca. (Terra.com 2012)



El encuentro-marca es la disposición de la ciudad para desarrollar a través de los sentidos de los habitantes formas de identificación posicionándose como dispositivo sensorial que regula las pulsiones escópicas y garantiza una continuidad de imágenes y sensaciones. Por ejemplo la idea de Minoru Yamasaki en 1960 de construir un centro de Comercio Mundial para New York , cuyas construcciones representaran la operación del movimiento financiero alrededor de la presencia visual de sus rascacielos (las desaparecidas torres Gemelas) se hizo

realidad hacia 1973 (Manning, 1993). Idea y relato que se desplegaría por otras ciudades en Colombia y el mundo (Medellín, Cartagena, Barranquilla, México D.F, Buenos Aires, Barcelona entre otras) y llegaría una década después a Bogotá con la inauguración del World Trade Center en 1983, emplazando la idea de un centro financiero y hotelero al norte en la calle 100 con carrera séptima. Por último se encuentra la mutación tecnológica que es la puesta en escena de la transformación de los objetos y sus escenografías frente a las transformaciones del espacio comunicativo en los años estudiados.

Hay una ciudad que construye memorias y encuentros, sobre la itinerancia de sus objetos, formas y lugares. La marca como su nombre lo indica es una huella que se sobrepone y se redimensiona con el tiempo. Su apropiación por el mercado para dar identidad a la mercancía transformó su significado convirtiéndola en un inequívoco signo de capitalismo y por lo tanto de todos los demonios que encierra para las visiones más ortodoxas. Sin embargo, la marca en si misma por su razón originaria es expresión de diferencia y representación como el caso de *Apple*, marca que circula una diversidad de artefactos que transitan y se validan con frases sencillas como *Think Different* (Piensa diferente) con la cual representan ese asentamiento en la identidad de los individuos con sus rasgos de distinción.

Quien compra un computador Mac, o cualquier equipo, lleva también un discurso de la imagen. Automóviles con la calcomanía de la manzana circulan por las calles. El logo agencia formas de identidad, los usuarios de Mac configuran una identidad que representa un conjunto de objetos y va junto a un régimen visual, el color blanco, donde el minimalismo en los detalles hacen parte de rasgos creados para distinguir.

De la misma manera que los automóviles *Ford* competían con los *Chevrolet* en los años 80 por la distinción en la clase media, también en el diseño de lo urbano una marca como *Bavaria* ha saltado de ser sólo el referente de la cervecería a ser la identidad urbana de una zona de Bogotá donde diferentes constructoras venden sueños de vivienda a los habitantes. También Águila, una de las cervezas de dicha empresa, representa la colombianidad estampada en la selección de fútbol colombiana con la cual muchos colombianos se apasionan.

Con la reforma del POT hacia 1990 el ramo de la construcción de vivienda vio la entrada en escena de las Cajas de compensación familiar. Fruto de estos procesos hacen que en Bogotá existan conjuntos residenciales como: Ciudadela CAFAM, Urbanización COMPARTIR, Ciudadela COLSUBSIDIO y FAVIDI entre otras marcas que pasaron del mundo empresarial comercial o del ramo de los servicios, a la inmortalidad de la memoria de lo urbano. Como se mencionó anteriormente, COLSUBSIDIO no solo construyó una ciudadela de apartamentos al occidente de la ciudad con su marca, sino que hizo de su logo una característica del modelo arquitectónico de dichas viviendas.



Imagen 5: Urbanizaciones: Ciudadela Cafam Etapa I.

Este complejo urbanístico nacido a mediados de los años 90 se consolidó con su propio gran almacén CAFAM el cual ocupa el centro urbanístico de la ciudadela, a diferencia de barrios de auto construcción que ubicaron la iglesia en ese lugar. Finalmente hacia 2009 cuando Almacenes Éxito compra los almacenes CAFAM como alianza entre las dos empresas, este gran supermercado pasa a la Franquicia Surtimax dejando tan solo el servicio médico a la caja de compensación. Sin embargo la huella toponímica de marca hace que la gente del común todavía sitúe el supermercado CAFAM como punto de encuentro y de orientación en la zona. Imagen del Autor.



La ciudad Ficcional se alimenta de la ciudad memoria y encuentro. En este caso, el conjunto general que predomina es la visión de una ciudad total que se da desde sus límites hasta su centro, colmada de periferias y chucuas y concentrada en centros de comercio, industria y servicios. De hecho, aunque suene organizado, ya la ciudad lo tiene todo en dispersión, pues sus dinámicas y movibilidades han hecho de su territorio el campo de circulación de formas fijas, y de flujos de expresiones y materializaciones de ese imaginario cultural que se dinamiza y conmueve.

Se erige como ciudad Ficción en la medida en que sus relatos e imágenes la ubican como ciudad financiera, ciudad industrial, ciudad deportiva, ciudad comercial, modelos ficcionales que se han alimentado de los imaginarios y que al ser producidos por estos mismos, configuran la realidad de quienes viven en sus escenarios: la ciudad financiera del corredor de bolsa, o la ciudad de pecado de quienes la viven en sus tránsitos de expendio de drogas, prostitución y excesos.

Esta imagen de ciudad Ficción está anudada a las redes de memorias circulantes, donde los sentimientos y maneras de ver más antiguas se encuentran con lo vanguardista, lo nuevo, lo alternativo. La fusión entre las memorias que implican huellas, marcas en el territorio y los encuentros de dichas memorias y vestigios, dan sentido a las ciudad y sus dimensiones ficcionales, como un ser con muchos rostros pero finalmente ser.

Ahora, el conjunto de las ciudades que perviven en el mismo espacio urbano, componen la *Ciudad Marca*, la cual desarrolla todo un sistema de medios, a través de los cuales circulan los imaginarios, las toponimias, las denominaciones y las monumentalidades emergentes del espacio social; reúne las tipologías de memorias, encuentros y ficciones y fija sobre esta última tipología todos sus esfuerzos por desarrollar mitos urbanísticos, creencias comunicadas sobre la personalidad de la ciudad y sus habitantes. Cabe recordar que estos actos de identificación se han vivido siempre: Bogotá ha sido la Atenas Suramericana, una de las marcas históricas que se tejieron alrededor de mitos y acontecimientos del mundo literario y político latinoamericano. Del mismo modo, hoy la ciudad marca se ocupa de construir repertorios de identificación, de asegurar la permanencia de mitos y acciones culturales que permitan el dominio, y la hegemonía de unos grupos sobre otros.

Observaciones finales: La necesidad de revisar desde lo crítico el relato y lo tecnológico en la experiencia urbana

La crítica de Milton Santos a la visión instrumental que tenemos de la técnica, da cuenta de la tendencia muy común en los estudios urbanos como de las ciencias sociales, de analizar la técnica como si no fuera parte del territorio y del gesto urbano, “como si no fuera un elemento de su constitución y de su transformación” (Santos, 2000:27).

En este caso la lectura tecnológica de la ciudad como espacio experimentado, vivido y materializado, requiere desmontar en primer lugar los determinismos que absolutizan la técnica convirtiéndola en la explicación a todos los fenómenos sociales, pero más allá de esa necesaria discusión, se requiere que se comience a redimensionar cómo se habla de ella y cuál es su papel en la transformación de la ciudad latinoamericana. En cierto modo la adopción del concepto de *tecnomorfología* usado por Mauss hace más de 60 años permitiría, tomando distancia de lo instrumental, pensar en la cartografía de esos repertorios tecnológicos que constituyen el habitar. En los cuales a modo de renovación teórica, un ejercicio de interpretación de la narrativa urbana permitirá pensar la crítica a la manera en que el espacio comunicacional ha instaurado regímenes de verdad en las ciudades y por la misma vía a las sociedades contemporáneas.

Por ejemplo en Bogotá, en las tres últimas décadas la alianza entre mercado y cultura, ha constituido una serie de anclajes miméticos a través de las narraciones precedentes que convocan gentes, por ejemplo lo festivo que deviene de lo mágico religioso con lo cual la publicidad y sus estrategias, plasmadas en los relatos y orquestadas con las imágenes han involucrado cada vez más a sujetos de todas las edades y condiciones sociales que llevados por los sentimientos y la evocación entre otras expresiones afectivas se vinculan a las redes del comercio y de la circulación de las marcas.



**Festividades y acciones cotidianas colectivas
en Bogotá donde hay profusión de relatos de marca.**

Nombre	Origen	Fecha	Tipo de marcas que circulan
Año nuevo	Secular	01 Enero	Bebidas, restaurantes, viajes, bancos.
Puente de Reyes	Religioso	06 Enero	Bebidas, Restaurantes, Viajes, bancos.
Temporada escolar	Comercial	28 Enero - Febrero 28	Editoriales, Ropa, Papele-rías, Bancos.
Día de San Valentín	Comercial, internacional	14 Febrero	Chocolaterías, bebidas, restaurantes, spas, acce-sorios.
Día de la mujer	Conmemoración internacional - comercial	08 de Marzo	Chocolaterías, bebidas, restaurantes, spas, acce-sorios.
Semana Santa	Religioso	Marzo - Abril	Viajes, turismo, bebidas, bancos.
Día del niño	Secular - comercial	01 de Abril	Juguetería, accesorios, editoriales.
Día de la madre	Comercial	10 de Mayo	Chocolaterías, bebidas, restaurantes, spas, acce-sorios.
Día de los amigos	Internacional - comercial	15 de Marzo 30 de Julio	Chocolaterías, bebidas, restaurantes, spas, acce-sorios.
Día del padre	Comercial	21 de Junio	Chocolaterías, bebidas, restaurantes, spas, acce-sorios.
San Pedro y San Pablo	Religioso	29 de Junio	Viajes, Turismo, Bebidas. Bancos
Receso estudiantil Vacaciones	Secular - comercial	Junio - Julio	Viajes, turismo, bebidas, bancos.
Regreso a clases	Comercial	Agosto	Editoriales, ropa, papele-rías, bancos.
Festival de verano	Institucional - Comercial	Agosto	Bebidas, restaurantes, Espectáculos.



Nombre	Origen	Fecha	Tipo de marcas que circulan
Día del amor y la amistad	Comercial	14 y 20 de Septiembre	Chocolaterías, bebidas, restaurantes, spas, accesorios.
Semana de receso escolar	Institucional - comercial	Segunda semana de Octubre	Viajes, turismo, bebidas, bancos.
Día de los niños o noche de brujas	Internacional - comercial	31 de Octubre	Dulcerías, bebidas, restaurantes, accesorios.
Navidad	Religioso - comercial	16 al 25 de Diciembre	Activación de todos los sectores comerciales.

Fuente: Otras Memorias Otras luchas...Proyecto CIDC – IPAZUD 2012 - 2014

La marca siempre ha estado en la historia del mundo como lo conocemos. De hecho, la marca hace parte de un desarrollo de la modernidad que retoma el interés más básico de la humanidad de dar nombre a las cosas y los espacios. Este ejemplo que introduce la cuestión nos lleva a analizar cómo se ha gestado un ambiente cultural de prácticas y mediaciones que se ha internalizado en los hábitos y costumbres, hasta el punto de volverse un sistema invisible de circulación y capitalización de símbolos y formas.

Como agenciadora de la acción cultural viene históricamente situando los hechos y las ideologías de las sociedades, desde la cruz que pasó del Gólgota al pecho de los católicos, convertida en amuleto o tatuaje, esa misma seña que divide cultos y distingue en algunos grupos entre quienes son los patrones y los peones dependiendo los quilates, el oro o la plata, lo trenzado o lo vistoso de esa cruz etc. Hasta el sombrero aguadeño, que por azares del devenir en muchas regiones llaman el “Uribito”, atendiendo a que Álvaro Uribe Vélez en sus presidencias (2002-2006-2010) cuando viajaba a las regiones del país usaba el sombrero aguadeño y el poncho, accesorios estéticos que permitieron crear en sus seguidores una ilusión del hombre de campo que llega al poder y que en muchos sentidos configura su estrategia política para tener de su lado a gran parte de campesinos y ganaderos.

Las toponimias, hitos y otros fenómenos asociados a la apropiación de los espacios en las ciudades se configuran con la marca, porque ella deviene en relato y símbolo a la vez. La marca te habla del 20 de Julio en Bogotá y su relato se traslapa del ideario patriótico de la riña del florero de Llorente y la declaración de independencia del siglo XIX al sentimiento religioso del Siglo XX que hace que en un barrio llamado de tal manera por la parroquia fundada por el padre Juan del Rizo en los años treinta hoy consolide en una obra pública como su estación de Transmilenio la imagen del divino niño Jesús de Praga en el acceso principal.



Imagen 6: El Divino Niño del corredor de acceso del portal del 20 de Julio.

Transmilenio. Imagen del Autor



No obstante quedan muchas preguntas por resolver sobre la tecnología en esa medianza entre humanidad relato y naturaleza, cómo lo natural permite entender la internalización de los modos de hacer y por lo tanto las maneras de ocupar el espacio y el lugar. Cómo se han naturalizado lugares, pero a su vez en qué medida se han naturalizado lenguajes culturales, comportamientos y representaciones, en la misma forma como lo recuerda Richard Senett en *Carne y Piedra*, cuando la humanidad metamorfeó la ciudad con el cuerpo y creó la esencia de lo móvil pensando en el sistema circulatorio humano, donde concurren toponimias que aún perviven en el lenguaje como vías arterias y orejas viales, toda una apuesta ficcional y material por implicar lo íntimo orgánico con un afuera anatómico.

Bibliografía

- Augé, M. (2008). *EL viaje imposible. El Turismo y sus imágenes*. Barcelona: Gedisa.
- Barbero, J. M. (2003). *Delos medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio AndrésBello. Bogotá. BogotaBlogspot.com
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borda A. (1928) El hospital San José. Bogota: Imprenta la Luz
- Castiblanco, Roldán Andrés (2014). La intervención simbólica del mundo del mercado, la marca y la publicidad en lo subjetivo y lo urbano. En Borja M, Castiblanco A y Fajardo C. *Panorama en estudios sociales: Literatura, comunicación, arte, mercado y consumo* (págs. 75- 94). Bogotá: Universidad Distrital Fransisco José de Caldas, Editorial Magisterio.
- Castiblanco Roldán Andrés (2012) Otras memorias, otras luchas: relatos e imágenes del comercio y su impacto en el imaginario cultural, transformaciones en el espacio urbano de Bogotá 1980 -2010 CIDC - IPAZUD (Documento técnico proyecto)

- Castiblanco Roldán Andrés (comp.) 2007. Rostros voces y miradas de la Investigación social. Bogotá. Universidad Distrital F.J.C.
- Castiblanco Roldán Andrés 2007. “El lugar de memoria como espacio patrimonial y de representación: la Plaza de los Mártires y los edificios de sus alrededores en Bogotá” En. Patiño, Diógenes (Editor). *Las vías del patrimonio, la Memoria y la Arqueología*. Popayán. Departamento de Antropología Universidad del Cauca.
- Castiblanco Andrés y Torres Camila 2002. Imaginarios históricos del Río Bogotá. (monografía) Bogotá. Universidad Distrital F.J.C. (Inédito)
- Corradine Alberto y Mora Helga 2001. Historia de la Arquitectura en Colombia volumen siglo XIX. Bogotá. Universidad Nacional
- Cunill, Grau Pedro (1995). *Las transformaciones del espacio neohistórico latinoamericano 1930-1990*. México. Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, Michel. (1990/2007). *La invención de lo cotidiano*. Tomo I. México: Segunda reimpresión. Universidad Iberoamericana.
- Halbwachs, Maurice. (2005) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona. Antrhopos.
- Jiménez, Reyes, Luis C. (2001) “Organización Espacial y región en Colombia” En. Varios Autores *Espacio y territorios. Razón pasión e imaginarios*. Bogotá. Universidad Nacional. Red de estudios de Espacio y Territorio RET, pp. 101-115
- Kotler, P. (2008). *Fundamentos de marketing*. México: Pearson Educación.
- Lefebvre, Henri (1978). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona. Ediciones Península.
- Lefebvre, H. (1974). “La producción del espacio”. *Papers: revista de sociología [en línea]*, Núm. 3, 219-229.
- Manning, W. (1993). *Tehe World Trade Center Bombing. Report and Analysis*. New York: Homeland Security.
- Martínez, C. (1983). Apostillas y Reseñas. *Cuadernos Proa* N° 4 .
- Martínez, C. (1967). *Apuntes sobre el urbanismo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá Banco de la República.
- Mauss, Marcel (1972). *Sociedad y Ciencias Sociales, Tomo III*. Barcelona. Barral Editores.
- Páramo, Pablo (2007). *El significado de los lugares públicos para la gente de Bogotá*. Universidad Pedagógica
- Puyo, V. F. (1988). *Historia de Bogotá. Tomo III*. Bogotá: Tercer Mundo - Villegas Editores.
- Remaury, B. (2004). *Marcas y relatos. La marca frente al imaginario cultural contemporáneo*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Revista Semana N° 30 Diciembre de 1982
- Sanchez Diodoro (1908) El hospital San José. Bogotá: Fascimil.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción* . Barcelona: Ariel.



Tuan Yi Fu (1977/2005). *Space and Place. The perspective of experience*. Miniápolis (EE.UU.) University of Minnesota Press.

Varios Autores (2003). *Bogotá y lo público*. Bogotá, Universidad de los Andes
www.Terra.com

Yory, Carlos Mario (2002). *Del monumento a la ciudad. El fin de la idea de monumento en el nuevo orden espacio – temporal de la ciudad*. Bogotá. Universidad Javeriana.

Andrés Fernando Castiblanco Roldán

Candidato a Doctor en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Línea de Lenguaje e Interpretación Sociocultural de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Facultad de Ciencias y Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Director del Grupo Literatura, Educación y Comunicación (LEC) clasificado en Colciencias.





Una teoría crítica desde “el potencial no incluido por la modernidad”

Wilmer Villa Amaya
Ernell Villa Amaya

Tan moderno, tan moderno, que no soportaba la sonrisa, ni mucho menos los gestos de la gente... imagínese usted que a tal punto llegamos.

Tía Ocha¹

Pero la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ellas los momentos originarios de una autocrítica.

Enrique Dussel

Las tensiones que marcan diferencias

La modernidad establece unas instancias máximas de representación con las que se buscó incidir en la experiencia humana; así es como la producción de conocimiento experto, vendría a direccionar de la vida en sociedad. Todo esto vendría a establecer un estado de seguridad, respaldado por las maneras de legitimar su funcionamiento la modernidad. “La confianza supone arrojarse a la entrega, implica una cualidad de <<fe>> irreductible” (Giddens, 1994, p. 32), pero también se presenta con ella, esa “confianza en varios tipos de niveles,



¹ Sabedora afrovalleata del barrio del Cañaguate en Valledupar al norte de Colombia, fallecida en la misma ciudad el 12 de enero de 2015.

sustenta una multitud de decisiones de cada día tomadas por todos nosotros al orientar nuestras actividades (...) se trata más a menudo de una actitud mental generalizada que las fundamentan, algo que hunde sus raíces en la relación entre confianza y desarrollo de la personalidad” (Giddens, 1994, p. 32).

La modernidad produjo un estado de “confianza”, lo cual llevó a una avanzada de la humanidad por los caminos seguros de la ciencia y la tecnología que supuestamente traería el progreso. Es la superación de la seguridad que nos viene de un ser superior, omnisciente y omnipresente; un dios que todo lo puede, todo lo sabe, todo lo anima, todo lo ve, todo lo soporta. De este estado se pasa a una instancia superior de seguridad, donde ya no es Dios, sino el poder de la Razón que habita o poseen los mortales para asir la realidad. Esta viene a convertirse en la forma de explicar, disponer y trazar los fundamentos que orientan la existencia, la posibilidad de considerar la vida en presencia o ausencia de su cultivo.

En este caso el cultivo de una fe en la Razón, conllevaría a producir una forma de vida, un alimento supremo para el actuar de las personas. Recordemos que por algo se establece el <<*Cogito ergo sum*>> como una instancia máxima de consideración y valoración de lo humano, donde tenemos que esto viene a incidir preferencialmente en la “elección de un estilo de vida”, que según Giddens, “tiene una importancia creciente para la constitución de la identidad del yo y para la actividad de cada día. La planificación de la vida, organizada de forma refleja y que presupone normalmente una ponderación de los filtrados por el contacto con el conocimiento de los expertos, se convierte en un rasgo central de la estructuración de la identidad del yo” (1994, p. 14). Esto es el reflejo de la fe en el sujeto de la razón, es decir el Yo pienso, como principio de todas las cosas. Aunque no tenemos que olvidar, que “la actitudes de confianza en relación con situaciones, personas o sistemas concretos y en otros niveles más generales, están directamente vinculadas a la *seguridad* psicológica de individuos y grupos. Confianza y seguridad, riesgo y peligro, existen en combinaciones diversas e históricamente singulares en condiciones de modernidad” (Giddens, 1994, p. 32).

La fe en las entidades máximas de representación del Yo-posiciono, se produjo en la edad media, cuando el poder emanaba de la fuerza que ejercía la iglesia. Frente a esta afirmación, es necesario revisar lo planteado por Santiago Castro-Gómez, quien sostiene, “el primer discurso universalista de los tiempos modernos no vincula entonces con la mentalidad aristocrática cristiana. Se trata, según Mignolo, del discurso de la limpieza de sangre. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana” (Castro-Gómez, 2010, p. 54). Ya en los tiempos modernos se presenta la concentración del poder supremo del Yo generalizado, sujeto soberano, producido por una nueva forma de asumir lo humano. Ramón Grosfoguel, nos recuerda que:



Descartes puso como fundamento del conocimiento al “yo” donde antes estaba el “Dios Cristiano”. Todos los atributos del “Dios Cristiano” quedaron localizados en el “sujeto”, el “yo”. Para poder proclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. (Grosfoguel, 2007, p. 126)

De aquí nace la idea de un conocimiento universal y abstracto, es decir un conocimiento sin un lugar de enunciación, un conocimiento que fuera válido para todo tiempo y lugar, el cual se podía aplicar a todos por igual, sin tener en cuenta las particularidades temporales y espaciales en las que vivían las personas. “Para Descartes, el <<yo>> puede producir un conocimiento que es <<verdadero>> (...) <<universal>> en el sentido de que no está condicionado por ninguna particularidad, y <<objetivo>> entendido como equivalente a <<neutralidad>>. En fin, la visión cartesiana argumenta que este <<yo>> puede producir un conocimiento desde el <<ojo de Dios>>” (Grosfoguel, 2013, p. 36). Es la fe en un conocimiento supremo, el cual occidente ha puesto a funcionar a través de una operación cognitiva y cognoscitiva, donde se interviene lo ontológico y lo epistemológico. Frente a esto Grosfoguel, nos viene a decir:

Para hacer la aseveración de un <<yo>> que produce conocimiento equivalente a la visión del ojo de (Dios), Descartes plantea dos argumentos principales: uno ontológico y el otro epistemológico. Ambos argumentos constituyen la condición de posibilidades para la afirmación de que este <<yo>> puede producir un conocimiento que es equivalente al <<ojo de Dios>>. El primer argumento es el dualismo ontológico. Descartes afirma que la mente es de una sustancia muy distinta al cuerpo. Esto permite a la mente estar indeterminada e incontaminada por el cuerpo. De esta forma, Descartes puede aseverar que la mente es similar al Dios cristiano que flotando en el cielo, indeterminado por cualquier cosa terrestre, puede producir un conocimiento equivalente al <<ojo de Dios>>. La universalidad equivale aquí a la universalidad del Dios cristiano en el sentido de que no está determinado por particularidad alguna y está más allá de cualquier condicionamiento o existencia particular en el mundo. La imagen de Dios en el cristianismo es la de un anciano blanco de barba y bastón, sentado en una nube, mirando a todos y castigando a quienquiera que se porte mal sin ser condicionado ni determinado por nada terrestre. (Grosfoguel, 2013, 36)

El referente de una “epistemología del ojo de dios”, pasó a ser un fuerte sustento filosófico de la modernidad, donde tenemos que esta para su estabilización, logró poner en funcionamiento unos fundamentos de corte político, económico, epistemológico, cognitivo, lingüístico, geográficos, éticos y estéticos, los cuales se fueron estableciendo como relatos esenciales, generalizados y aplicados como una guía para la experiencia. Sería la puesta en escenario de lo humano a través de aquello que hoy podemos nombrar como la teoría efecto, la cual proponemos desde la idea del “sujeto-efecto que emerge subrepticamente, es más parecido al sujeto ideológico generalizado del teórico (...) Ciertamente no



es el sujeto que dese como otro” (Spivak, 2003, p. 304). Este viene a ser el sujeto generalizado que niega a los otros, es más el “Yo conquisto” o el “ego conquiro”, tal como lo ha propuesto Enrique Dussel, desde la filosofía de la liberación (Dussel, 1992, p. 56).

El “ego cogito” se asume como un fundamento que orienta la experiencia, instancia máxima que ayudó a definir los atributos humanos, y se convierte a lo largo de la historia colonial en un indicador para la valoración de los pueblos. En este sentido, mientras el “ego cogito” era buscado en los europeos, para los territorios “extraeuropeos” se imponía la fuerza del “ego conquiro” o “Yo conquisto”, el cual somete y dispone de las vidas de pueblos que son acusados de no tener razón, pero que son víctimas de la sin-razón del hombre blanco europeo. Así tenemos que mientras el “ego cogito” se establecía como instancia de clasificación y legitimación de lo humano, el “ego conquiro” aunque operaba y producía, este jamás fue puesto en escena de discusión o al menos admitido por parte de quienes lo generaban.

Así fue como se estableció una demarcación espacial que incidió en la localización de los pueblos que tienen razón y pueblos sin razón. Esto viene a ser formalizado a través de discursos de las ciencias humanas y de las ciencias sociales, desde donde se establecieron taxonomías como pueblos lógicos y pueblos pre-lógicos. Este sistema de clasificación jugaría un papel central en el establecimiento de un conocimiento altamente racializado, y funcionaría a través de los binarismo occidentales. Son producciones que hacen parte de dos extremos opuestos, donde en uno de ellos es aceptado, celebrado y admitido como verdad, mientras que en el otro extremo se identifica lo diferente, lo no verdadero, lo improcedente, lo no humano. Estas son las “oposiciones binarias”, que actúan en la codificación de los rasgos y el sentido de lo humano. El pensador del Panafricanista Carlos Moore, sostiene lo siguiente:

Certa tradição, eurocêntrica e hegemônica, costuma alinhar o fato histórica com a aparição, recente, da expressão escrita, criando os infelzes conceitos de povos “com história” e de povos “sem história” que, eventualmente, o etnólogo Lucien LEVY-BRUHL (1947) iria transformar em “povos lógicos” e “povos pré-lógicos”. Mas, a história propriamente dita é a intelecção consciente entre a humanidade e a natureza, por uma parte, e dos seres humanos entre si, por outra. Por conseguinte, a aparição de humanidade como espécie diferenciada no reino animal, abre o periodo histórico. O termo “pré-história”, tão abusivamente utilizado pelos especialistas das disciplinas humanas, é uma dessas criações que doravante deverá ser utilizada com maior circunspeção. (Morre, 2008, p. 164)

Desde estos referentes se puede sostener que las ciencias sociales en sus orígenes y desarrollo, implementó un sistema de clasificación colonial que legitimaría la diferencia como aquello ajeno o extraño, encarnado en las costumbres de los otros seres, vistos como primitivos, bárbaros e incivilizados. Estos eran los pueblos distanciados a través de “las técnicas objetivales” (Gordon, 2012, p. 96), puestos a circular desde hace mucho tiempo por el “discurso colonial”, que



Homi Bhabha, considera que “es una forma de discurso crucial (...) *ligadas a rangos* de diferencias y discriminaciones que conforman las prácticas discursivas y políticas de jerarquización racial y cultural” (Bhabha, 2002, p. 94). Aquí se asume el discurso desde los estudios del discurso que lo asumen como “una práctica social”, donde la producción textual se encuentra sujeta a las condiciones históricas, políticas, económicas, geográficas, sociales y culturales; donde el poder interviene en la producción y legitimación de los discursos.

La demarcación de una geografía de la razón como una política de negación de lo otro

El hecho de posicionar al sujeto de la razón, conllevó a la utilización de una localización de actores y experiencias que fueron legitimadas por los sistemas de clasificación universal, puestos a funcionar como parte del control que occidente ejerció sobre las geografías que desde el principio consideraron inhabitadas. Posteriormente cuando se admitió que estos territorios estaban habitados, se construyeron unas series de representaciones exageradas y negadoras de la humanidad de los otros. “La acción sobre el cuerpo, sobre la anatomía y la fisiología, nos introduce en un auténtico “jardín de las delicias” que reúne los productos de la manipulación biológica plurisecular” (Boia, 1995, p. 14). Es la historia que se repite y afirma en la negación de los otros, vistos como seres amenazadores, seres perturbados y perturbadores del molde que actúa en la concepción de lo humano.

En todo esto la manipulación vendría a jugar un papel central, donde tenemos que los cuerpos, los territorios, las costumbres y las elaboraciones de la gente de los pueblos “extraeuropeos”, serían representadas como parte de una invención que empieza con la suplantación o remoción de los significados, localizados en una inexistencia exterior de contenidos que alimentan el “mal-decir o el decir de forma inapropiada de los otros” (Villa, 2013, p. 107), esas y esos que aparecen silenciados a lo largo de la historia. Toda esta dinámica de producción se caracteriza por el encarcelamiento o estrangulación de los significados de todos los diferentes. En este caso el nosotros no es posible, o no se formaliza a partir de la consideración del otro como un semejante o un igual, aquí solo se produce la experiencia del distanciamiento que perpetua la condena.

El proceso histórico de encerrar o dejar por fuera a los otros, se identifica como una estrategia política que comienza por negar a quienes fueron considerados como seres carentes o ausentes de humanidad. El disponer de los cuerpos y los territorios de aquellos pueblos que han sido inferiorizados, se convierte en una obsesión que ha impedido ver, nombrar y escenificar una relación digna, llena de respeto y valor. Desde los orígenes de occidente, se ha puesto en marcha las prácticas de clausura de los significados ajenos a esta geografía dominante; por parte de ellos, ha sido una costumbre el disponer de los cuerpos, las materias primas y las elaboraciones encontradas en otros territorios. Todo esto comenzó



con la “toma de posesión del espacio y desplazamiento de la palabra, *las cuales* fueron actos simultáneos de despojo sistemático” (Muyolema, 2001, p. 327). Hoy en día, identificamos todo esto como parte de una operación de anulación o supresión histórica, estudiada a partir de lo que hemos denominado como las 3D², que consiste en la producción de un proceso que pasa por la “deformación” de los otros, quienes aparecen a lo largo de la historia “desacreditado” a través de unos relatos que cumplen con la función de “desalojar” a aquellos seres que son obligados a huir de sí.

Con la puesta en funcionamiento de las 3D se produce la experimentación sobre los cuerpos de los otros, es decir que se interviene la voluntad de quienes no son capaces de afirmarse desde su propio ser, y desde un afuera se controla su forma de pensar, desear, actuar y proyectar. Aquí es cuando se conduce a las personas a un estado de autodepreciación, que consiste en construir una autoimagen pobre o una imagen de la cual se quiere huir para siempre, a menos que se llegue a la descolonización de la conciencia y del lenguaje, “la prueba *de todo esto* reside en un panorama social modificado en su totalidad. La importancia extraordinaria de ese cambio es que es deseado, reclamado, exigido. La necesidad de ese cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante, en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres (...)” (Fanon, 1986, p. 30).

Frente a la producción histórica de las 3D, tenemos que se presenta desde la localización de los colonizados la repuesta de la descolonización, la cual es un proceso de construcción de posibilidades que alteran las relaciones de dominación y explotación. Esta forma de invención y reacción de lo diferente, la encontramos a lo largo de la historia de occidente y los territorios extracontinentales, donde tenemos que los rasgos, los perfiles, las características y todos los contenidos que han sido empleados para justificar la inferioridad, se han ido depurando desde las artes, la geografía, la historia, la filosofía, la biología, la antropología, la lingüística y la literatura, entre otras elaboraciones. Todas estas producciones maestras, se han convertido en potentes herramientas para vigilar, intervenir, diseñar y proyectar el empleo de las estrategias e instrumentos de dominación. Tal como se puede apreciar en la siguiente cita.

La belleza y la fealdad del rostro tienen una relación estrecha con la constitución moral del hombre: así, mientras mejor moralmente, más bello será; mientras más malo moralmente, más feo... Existe una armonía completa entre la estatura de un hombre y su carácter. Mientras más perfecta sea la estatura y la forma, la



- 2 Las 3D, tienen que ver con el proceso de producción histórica donde se realiza la deformación, el desprestigio y desalojo de los seres que son controlados desde un exterior que alude a la localización de un ser que se cree y posiciona como superior. Desde la segunda década del 2000, el profesor Wilmer Villa ha venido proponiendo la teoría de las 3D, lo cual se puede revisar en los trabajos que corresponden a este período.

sabiduría y la virtud ejercerán su imperio superior, dominante y positivo; por el contrario mientras más se aleje el cuerpo de la perfección, las facultades intelectuales y morales serán inferiores, subordinadas y negativas. (Christoph Meiners, citado por Boia, 1997, p. 122)

Dar con la constitución moral del hombre, se convertiría en una afanosa empresa de clasificación de realidades de acuerdo a la localización geográfica, donde tenemos que los europeos y sus ancestros los griegos, asociaban las “deficiencias y anomalías” a la geografía. “Una teoría de los climas particularmente rigurosa exacerbaba las diferencias y enmarcaba la normalidad en un territorio limitado. La teoría llamada de las “cinco zonas”, atribuida al filósofo Parménides (siglo quinto a. C.), sostenía que en la esfera terrestre se sucedían de un polo a otro una zona fría, una zona templada, una zona tórrida a ambos lados del ecuador y nuevamente una zona templada y una fría” (Boia, 1997, 40). En esta manera de concebir la geografía, la normalidad y lo moral se situaría en la parte occidental del Mediterráneo y posteriormente las zonas continuas de Europa central, que se auto proclama como el “lugar donde crece la razón”. A partir de esta demarcación, se estableció lo “subhumano”, así como los “superhombres”, responsables de garantizar el progreso de la humanidad, tal como se puede rastrear en algunos pensadores que se encargaron de crear unos fundamentos raciales a partir de un determinismo geográfico.

La creación de una “geografía de la razón”, fue el sustento de unos planteamientos etnocéntricos, donde el control de los “territorios extraeuropeos”, se operaba desde un centro que estableció una administración colonial. Toda esta forma de especializar el poder sobre una geografía, contó con unos mecanismos de captación y reducción de la realidad de los otros. A partir de esta forma de operar los territorios, distribuyeron los territorios coloniales, donde se estableció que unos seres no poseían la razón, tal como sucedía con el hombre europeo. Recordemos que la demarcación de una geografía de la razón, la estudió Emmanuel Chukwudi Eze, quien la denominó como “el color de la razón” (2001, p. 201). Para este filósofo nigeriano, esta demarcación es posible a partir del pensamiento raciológico de Kant, quien llegó a hacer una clasificación de las razas de acuerdo a unos “atributos naturales”, donde unas sobresalían por “su talento”, mientras otras no poseían los rasgos de preferencias que definían la especie humana.

El trabajo clasificatorio de Kant sobre la raza, sin embargo, debiera situarse dentro del contexto de trabajos previos hechos en esta área, tales como las descripciones del “sistema naturaleza” que los historiadores naturales Buffon, Linneaus y el doctor francés François Bernier habían hecho en años anteriores. Por ejemplo Buffon había clasificado a las razas geográficamente, utilizando como índices principalmente las características físicas tales como el color de la piel, la altura, y otros rasgos corporales. De acuerdo a Buffon, había un origen humano común, homogéneo tal que las diferencias de piel y otros rasgos corporales se podrían atribuir a factores ambientales y climáticos que provocaban en una “especie” humana el desarrollo de una piel y rasgos corporales diferentes. La



opinión de Buffon es que los conceptos de “especie” y “género” aplicados a las clasificaciones raciales son meramente artificiales, ya que dichas clases no existen en la naturaleza. (Eze, 2001, p. 232)

Frente a los planteamientos de Buffon, Kant aceptaría solo la parte que tiene que ver con la “clasificación geográfica” y llegó a establecer una postura contraria en el aspecto de que las “razas no eran una clase de especie”, en este caso enfatizó que las “diferencias entre las razas permanentes y fijas, trascienden a cualquier factor ambiental o climático. La raza y las diferencias raciales se deben a variaciones específicas de la clase u originales de la especie en “atributos naturales” tal que hay un “germen” natural (Keim) y “talento” (Anlage) para cada raza (por separado)” (Eze, 2001, pp. 302-233).

Para el establecimiento de una geografía racializada a través de los planteamientos de Kant, quien es uno de los pensadores que instala “el color de la razón”, descubrimos a través del trabajo del filósofo Emmanuel Chukwudi Eze, que esta última es el resultado de una herencia, determinada por la localización geográfica, donde hay unos que nacen inteligentes por venir de ciertos lugares donde la razón se cultiva, mientras otros nacen “bárbaros”, “incivilizados” “incultos”, “ignorantes”, “torpes” y “tarados” por venir de ciertas geografías donde la razón no es posible. La razón en términos de la raciología que hace Kant, surge de la variación deformada de la raza original que es superior, mientras las otras son inferiores por naturaleza. Todos estos planteamientos se pueden inferir del estudio que hace Emmanuel Chukwudi Eze a la propuesta raciológica de Kant, quien siguió algunos planteamientos de Linneaus.

Había clasificado las razas en base a una variedad de características: físicas, culturales, geográficas, y “temperamentales” (melancolía, sanguínea, colérica y flemática). Kant reproduce este esquema en su Antropología (...) pero cuestionaba el “sistema” clasificatorio de Linneaus, por ser “artificial”. Kant cuestionaba el “sistema” por ser un mero “agregado” sintético en vez de un sistema de naturaleza con bases lógicas y analíticas. (Eze, 2001, p. 233)

Emmanuel Chukwudi Eze, nos muestra que Kant se distancia de los planteamientos de Linneaus, sobre todo en que el “sistema natural” de clasificación es el resultado de un direccionamiento que es lógicamente inconsistente. “En resumen, para Kant, el sistema de Linneaus estaba transcendentamente infundado. Según Kant, el conocimiento científico tiene que tener un fundamento trascendental, porque es dicha base la que otorga al conocimiento científico el estatus de universalidad, permanencia y rigidez. El sistema de Linneaus también necesita de dicha razón universal, necesariamente que le daría la base fundamental requerida” (Eze, 2001, p. 233).

El trabajo que nos presenta el filósofo nigeriano Eze, se sustenta en un profundo análisis que se caracteriza por ser riguroso, además de emplear una serie de fuentes bibliográficas que poco o nada circulan por la academia de habla española en las Américas, mucho menos en Europa y otros lugares del mundo,



además el texto se convierte en una herramienta para estudiar la obra de Kant, más allá de la celebración o festejo de su filosofía como un acto fundacional de la teoría del conocimiento de occidente, la cual es bien importante para el desarrollo de la modernidad. En cuanto a este último aspecto, podemos decir que siempre en las academias se aborda el lado visible de Kant, aquel que se erige como la figura del pensador de la “mayoría de edad”, defensor de la ilustración, así como el “imperativo categórico”, entre otros aspectos; esos son los desarrollos que se celebran como instancia máxima de representación que se ha convertido en un sistema de pensamiento que se estableció como universal, pero se desconoce o se evita abordar el Kant, el pensador de la raciología, ese que tiene unos desarrollos no visibles, olvidado o escondidos por la academia convencional. Ese también es Kant, el de las ideas racistas y el determinismo geográfico que lleva a la negación y condena de los pueblos no-europeos.

Frente a la producción de las instancias máximas de representación que han incidido en el establecimiento de lo humano, tenemos que decir que estas han sido construidas a partir de un “olvido” de las formas descarnadas y descaradas de representación, y que hoy se quieren ocultar o borrar, esas instancias de invención también jugaron un papel importante, pero son esas elaboraciones las que quedaron en “el lado oscuro de la modernidad”, donde el colonialismo y la colonialidad, son el motor de producción y direccionamiento de una geopolítica del conocimiento, donde unos son los que construyen conocimientos y a otros se le aplica. Esto surge como una estrategia que actuaría en el trazado de una geografía de la razón, y con esta se llegaría a justificar y aplicar el colonialismo y la colonialidad, que representa el mantenimiento de un orden geográfico sustentado en “el color de la razón”. Recordemos lo dicho por Eze en la parte inicial de su ensayo, quien comienza llamando la atención sobre el “olvido” de las ideas raciales en Kant. Para esto se apoya en un comentario de Ear W. Count (1950). Específicamente es lo siguiente:

Immanuel Kant produjo el pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII. Sugiero que este olvido escolar de las teorías raciales de Kant, o su raciología, es atribuida al irresistible deseo de ver a Kant sólo como un filósofo “puro”, preocupado únicamente por los temas filosóficos de la cultura “pura” y ciego al color de los temas filosóficos en el sancta sanctorum de las tradiciones de la filosofía occidental. De lo contrario, ¿cómo se explica la cantidad de sorprendentes comentarios que he recibido durante la investigación de este trabajo? ¿Kant? ¿Antropología? ¿Raza? El Kant, más recordado entre las comunidades académicas de Norteamérica es Kant de las Críticas. Se olvida que el filósofo desarrolló cursos y enseñó antropología y/o geografía en forma regular durante cuarenta años desde 1786 hasta el año anterior a su retiro, en 1797. (Eze, 2001, p. 201)

Todo lo anterior refleja cómo es que se ha dado la emergencia de las instancias máximas de representación que han llevado a generar una confianza en el conocimiento que soporta la modernidad: este es el “conocimiento científico”, el cual se ha construido supuestamente de forma objetiva, donde las determinaciones sociales y políticas no se hacen ver, pero que hoy a través del estudio crítico de



la geopolítica del conocimiento se descubre que esto no ha sido posible y que el conocimiento como parte de un artefacto que opera, es una elaboración política que actúa en el posicionamiento. Esto ayuda a establecer un orden explicativo que privilegia unas producciones, unas geografías, unos discursos y en general una forma de representar y construir el mundo a lo largo de la historia.

El apelar a una geografía de la razón a través del estudio que hace el filósofo Eze de Kant, se convierte en una posibilidad para afrontar “el potencial no incluido”, y esto encarnado en el cuerpo del diferente, más exactamente en el racializado, el enfermo, el pobre y el desviado según un patrón de normalidad. Ese “potencial no incluido” se referencia en este caso desde la experiencia por la cual han pasado ciertos pueblos, obligados a ser parte de una cartografía del poder imperial y colonial, donde tenemos que autores como Kant, también participaron en la fundamentación que llevó a establecer “el color de la razón”, es decir geografía operada de acuerdo a una forma de ver, nombrar y escenificar las relaciones de dominación y apropiación de las realidades de los otros pueblos del mundo. “En los países cálidos el ser humano madura antes de todas maneras, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos” (Kant, citado por Eze, 2001, p. 231).

El anterior caso es un claro ejemplo de la forma como Kant postulaba sus elaboraciones, las cuales hacen parte de la geografía física y la antropología desde un punto de vista pragmático. Estas elaboraciones no son abordadas en el mundo académico en la actualidad, pero se debe tener presente lo siguiente, “a lo largo de sus carrera en la universidad, Kant dictó más clases de antropología y/o geografía física (72 cursos) que de lógica (54 veces), metafísica (49 veces), ética (28 veces) y física teórica (20 veces). A pesar de que el volumen *Antropología desde un punto de vista pragmática* fue el último libro editado por Kant y publicado hacia fin de su vida, en realidad el material precede cronológicamente a las *Críticas*” (Eze, 2001, p. 203).

A continuación pasamos a abordar “el potencial no incluido”, desde los desarrollos que nos presenta el profesor Enrique Dussel, quien a partir de sus investigaciones, nos propone la “Transmodernidad” como una posibilidad de superar la modernidad. Todo esto debe de llevar a la producción de nuevas dinámicas, donde ese “potencial no incluido por la modernidad”, debe conducirnos por una experiencia de creación y superación de las formas de opresión reinante en el mundo moderno-colonial.



¿Desde dónde se puede abordar “el potencial no incluido por la modernidad” y cuáles son sus posibilidades?

No es usual encontrar en la academia convencional una alusión al “potencial no incluido”, sobre todo que este como categoría analítica, surge al interior de una tendencia que no se relaciona con los saberes y el conjunto de dispositivosilus-

trados que defienden la modernidad y sus continuidades retóricas, gramáticas, semánticas y pragmáticas. Frente a esta particularidad debemos comprender que las categorías, presentan una historia y un contexto en el cual son propuesta, y este caso “el potencial no incluido”, surge como parte de un desarrollo que ha sido propuesto por el filósofo de liberación Enrique Dussel, quien pone a circular la “Transmodernidad” como una propuesta, un “más allá trascendente a la modernidad occidental (en cuanto nunca asumida, en cuanto despreciada y valorada como nada, *la cual* tendrá una función creadora de gran significación para el siglo XIX” (Dussel, 2004, p. 201), la cual considera como algo diferente a la posmodernidad que acusa de ser una crítica al interior de la modernidad. “Hemos querido denominar <<Trans-moderna>>, como la superación explícita de concepto de <<Post-modernidad>> (postmodernidad que es *todavía un momento final de la modernidad*)” (Dussel, 2009, p. 16).

La “Transmodernidad” se va a caracterizar por la producción de “una exterioridad relativa” que pasa a generar otras formas de producción, actuación y asociación, muy diferentes a las que generó la modernidad, la cual generó una interioridad absoluta que imposibilitó el intercambio, el diálogo, la negociación, la co-creación de contenidos que llevaran a las emergencias de posibilidades actuadas desde diferentes localizaciones, situaciones y problematizaciones. Es la “Transmodernidad” un proceso creativo de afectación y relacionamientos entre múltiples actores que se ponen de acuerdo para direccionar la acción hacia la solución de los problemas que los rodean.

Según nos viene a decir Enrique Dussel, “es desde esa potencialidad no incluida de donde surge, desde la “exterioridad” alterativa, un proyecto de transmodernidad” (Dussel, 2004, p. 201). Aquí lo “alterativo” no es lo alternativo, ya que esto último se asocia con la moda, lo novedoso, lo que en el momento ocupa una centralidad significativa pero después deja de ser relevante. Lo alternativo es construido como una salida rápida a los problemas, que luego de afrontarlos se restablece todo, volviendo a lo mismo, sin llegar a producir remoción, transformación de lo acostumbrado o establecido como parte de lo mismo. En cambio lo “alterativo” representa la transformación, refiere a la necesidad de construir un largar para estar, para animar, para proponer, para cambiar y asegurar el relacionamiento desde una horizontalidad. Aquí lo “alterativo” se encuentra encarnado en lo negado, lo desalojado, aquello que no ha estado y que desde su posibilidades de producción se valora, más allá de la deformación, el desacreditado y el desalojo; esto viene a ser una experiencia de creación bajo un relacionamiento otro que posibilita la emergencia en co-presencia y mutua afectación.

Así el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical (...) irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de las culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la Post-modernidad europea-norteamericana, pero que responde desde otro lugar, other Location. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europea-norteamericana, y por ello con capa-



cidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la modernidad (pero evaluados con criterio distinto desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (...). (Dussel, 2009, 17)

Un claro ejemplo del “potencial no incluido por la modernidad”, viene a ser la narrativa, la oralidad, los saberes locales, las prácticas de alimentación propia, la puesta en funcionamiento de arquitecturas propias, las prácticas de cuidado a partir de los vínculos intergeneracionales, tal como sucede al norte de Colombia en el departamento de Bolívar, más específicamente en Palenque de San Basilio con el Kuagro (Cásseres, 2010, p. 87) o en los Piqueteros (Villa, 2014, p. 28) en la Sierrita, departamento del Cesar, donde tenemos que en ambos casos estas son organizaciones tradicionales que actúan en la defensa del territorio, el mantenimiento de los saberes y prácticas ancestrales que es herencia de un Cosmo-sexist³ Cimarrón, es un sentimiento vivido y proyectado a través de la existencia de todo aquello que nos rodea no solo en la composición del tiempo presente, sino también aquellos que son tiempos ausentes puesto en disposición por medio de la experiencia vital de ser narradores de nuestras propias trayectorias, esto es el mandato del “mito”, “el rito” y la construcción de las “figuras heroicas”⁴ que actúan en el papel ejemplarizantes para el pueblo y la comunidad.

El “potencial no incluido por la modernidad” se puede asumir a partir de las diferentes producciones de la cultura, las cuales han sido desalojadas por quienes ejercen “el control cultural” (Batalla, 1997, p. 195) y determina que debe mantenerse en el centro de representación de aquello que vamos a ver, nombrar y actuar como parte de la cultura. Es más un proceso de selección, fijación, distribución, circulación y sobre todo de legitimación de contenidos materiales y simbólicos. Esto es la capacidad de “tomar decisiones propias sobre los elementos culturales que forman parte de su patrimonio; adoptando la idea de que son ellos y solamente ellos lo que tienen derecho a decidir cómo se usan los elementos integrantes del patrimonio cultural” (Batalla, 1997, p. 197).



- 3 Categoría propuesta por Patricio Guerreño, profesor de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Para introducir esta categoría al estudio de las realidades que se viven gran parte de las Comunidades Negras, Campesinas, Indígenas y Mestizas del Caribe Colombiano, establecemos un diálogo con el profesor, pero le damos un sentido más próximo a la realidad étnica-racial de esta región del país.
- 4 Conversación personal con Valentine Mudimbe. Bogotá, agosto 15 de 2007. Frente a estos aspectos se recomienda leer el texto del filósofo de origen congolés, ¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad, el cual aparece referenciado en la bibliografía.

El “control cultural” puede venir desde adentro como de afuera de los pueblos y comunidades. A este respecto sucede que la gente, no se detiene a reflexionar sobre qué es lo propio y qué es lo ajeno, solo ellas y ellos actúan y representan la cultura, más allá de los mecanismos de evaluación o indicadores de la pureza con que actúan en la afirmación de lo propio. “Al mismo tiempo *que esto sucede* (...) los elementos que forman parte de su patrimonio cultural son expropiados, son enajenados por el grupo dominante. Esto puede ocurrir no solamente con los elementos materiales (el territorio, los recursos naturales de cualquier tipo, la fuerza de trabajo) sino con elementos simbólicos, elementos que forman parte del imaginario colectivo que también son expropiados por el grupo dominante” (Batalla, 1997, p. 197).

Frente al hecho de asumir la cultura como una posibilidad de orientación que traza un rumbo a las personas, se debe de considerar que esta es una producción política y no solo una expresión del folclor que se hace y deshace de acuerdo a las dinámicas institucionales que pone a la gente a escenificar ciertos contenidos, donde todo depende de las situaciones de relacionamiento y captura de aquello que se sigue y cultiva como parte del patrimonio. “La cultura involucra un proceso colectivo e incesante de producción de significado que moldean la experiencia social y configura las relaciones sociales” (Escobar, Alvarez & Dagnino, 2001, p. 19), estos tres autores hacen una aproximación a la cultura desde lo desarrollado por Raymond Williams, “quien describe la cultura como “el sistema de significación mediante el cual (aunque entre otros) necesariamente se comunica, reproduce, experimenta y explora un orden social” (Escobar, Alvarez & Dagnino, 2001, p. 19).

Frente a todo lo expuesto hasta el momento, queremos poner en el escenario de una teoría crítica, la consideración de lo negado a lo largo de la historia, todo esto como el resultado de largos procesos de deformación, desprestigio y desalojo de cuerpos, prácticas, contextos, textos y elaboraciones que desde la “Transmodernidad”, se convierte en posibilidad de transformación y creación de nuevos relacionamientos. Esto es lo “alterativo” de todo este proceso, donde se puede llegar a formas otras de construcción de conocimiento, más explícitamente lo que serían las interepistemes o diálogos interepistémicos, donde se respeta las producciones de los otros y otras. En el siguiente gráfico se puede apreciar el relacionamiento que se produce desde “el potencial no incluido por la modernidad”, desde el cual se genera unas posibilidades “alternativas” que pueden llevar a “decir no”, “decir otra cosa” y/o “poder contestar”.

Aquí la representación se asume como una instancia de producción que actúa en la organización de la realidad de forma significativa. La representación se produce de acuerdo a las vivencias, situaciones, prácticas y mediaciones culturales y semióticas. En este caso, la representación es una construcción y no escapan al ejercicio de poder que aparece en el relacionamiento intracultural, así como en el intercultural, donde la gente se ve afectada por los procesos de



“control cultural”. Por este motivo las representaciones que acompañan la experiencia de un pueblo, se asumen como parte de una construcción histórica, movida y sostenida por procesos de adaptación y resistencia.

Vemos que el “potencial no incluido por la modernidad”, se puede asumir desde las construcciones narrativas, las metáforas, y en general todos esos saberes silenciados a partir de experiencias intracomunitaria y extracomunitaria. A través de estos dos tipos de experiencias de relacionamiento comunitario, se llega a un agenciamiento discursivo que afectan la producción y reproducción cultural de los pueblos y comunidades. Las construcciones que obedecen al “potencial no incluido”, han sido desalojadas del centro de representación de los pueblos, y en este caso, el lugar ha pasado a ser ocupado por las representaciones modernas, que no generan una posibilidad de diálogo con aquello que ha sido dejado de lado. En este caso:

El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la “frontera”, entre la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente la recrean desde los supuestos críticos que se encuentran en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad globalizada. (Dussel, 2009, p. 23)

Finalmente, se hace necesario aclarar que “el potencial no incluido”, no responde a una situación de localización específica, sino a un relacionamiento donde existen algunos sujetos que viven la experiencia de frontera entre la interioridad y la exterioridad que acompaña el establecimiento de una configuración del poder y la hegemonía, esto corresponde a una experiencia endógena y exógena, donde la posibilidad que mueve las emergencias es el diálogo y la conversación entre y para quienes participan de la experiencia de alterar las formas acostumbradas de representar y actuar. La “transmodernidad” apropia vínculos de múltiples afectaciones, donde tenemos que el desear, el pensar, el imaginar, el actuar y el proyectar se ven afectados de forma significativas, esto es cambiar las formas de ver y nombrar en las personas.

Referentes bibliográficas

- Batalla, G. (1997). *Implicaciones éticas del sistema de control cultural*. México D. F: Fondo de la Cultura Económica.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial
- Boia, L. (1997). *Entre el ángel y la bestia*. Santiago. Adres Bello.
- Castro-Gómez. (2010). *La Hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cásseres, S. (2010). *Diccionario Afropalenque*. Cartagena: Pluma de Mompox S.A
- Count, E. W. (1950). *This Is Race: An Antology Selecyped From the International Literature on the Races of Man*. Schuman. New York.



- Dussel, E. (2009). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación). Seminario de cultura, globalización y economía política: La cartografía de poder del sistema-mundo, orientado por el profesor Ramón Grosfoguel. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Dussel, E. (2004). “Sistema mundo y transmodernidad”. En: *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México.
- Dussel, E. (1992). *1492 el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.
- Escobar, A, Alvarez, S & Dagnino, E. (2001b) (Editores). *Política Cultural y Cultura Política*. Bogotá: Instituto de Antropología e Historia.
- Eze, Chukwudi, Eze (2001). “El color de la razón. La idea de “raza” en la antropología de Kant”. En: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Signo.
- Fanon, F. (1986). *Los condenados de la tierra*. México D. F. Fondo de la Cultura Económica.
- Giddens, A. (1994). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Gordon, L. (2012). La gente problema y la descolonización del pensamiento de la diáspora africana. En: *Trayectorias de pueblos y procesos de investigación en diversidad*. Bogotá: Universidad Distrital.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatros genocidios/epistemicidio del largo siglo XVI. *Revista Tabula Rasa*, número 19, julio-diciembre. Bogotá. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Grosfoguel, R. (2007). “Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyecto decoloniales. En: *Educación superior interculturalidad y descolonización*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Lozano, J. (2000). *Introducción a las ciencias sociales*. México D. F: Plaza y Valdez
- Moore, C. (2008). *A África que incomoda*. Belo Horizonte: Nandyala Livros e Serviços LTDA.
- Mudimbe, V. (2006). ¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, volumen 22, número 37. Medellín. Universidad de Antioquia.
- Perrot, D & Preiswerk, R. (1979). *Etnocentrismo e história*. México D.F: Nueva Imagen.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 39, enero-diciembre. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Villa, W. (2014). *De cómo la gente construyes sus refugios narrativos para afrontar la vida*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Villa, W. (2013). Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recorridos que inventan mundos. *Cuadernos de Filosofía de Latinoamérica*, 34 (108). Bogotá: Universidad Santo Tomas.



Wilmer Villa Amaya

Profesor Proyecto Curricular Licenciatura en Educación Básica con Énfasis en Humanidades y Lengua Castellana y Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas Bogotá. Candidato a Doctor en estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Quito Ecuador. E-mail: villaw@hotmail.com.

Ernell Villa Amaya

Profesor Facultad de Educación Departamento de Etnoeducación de la Universidad de la Guajira, Riohacha. Doctor en Educación línea en Estudios Interculturales de la Universidad de Antioquia, Medellín. E-mail: villaernell@hotmail.com.





**BIBLIOTECA LATINOAMERICANA
DE SUBJETIVIDADES POLÍTICAS**

Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica

Este libro es fruto de un trabajo colectivo y parte de una apuesta intelectual que no se reduce a cuestiones individuales o simplemente académicas. Sin duda, a los compiladores y autores de esta obra los mueve el interés científico para la ampliación, profundización y consolidación de los estudios acerca de las subjetividades, los procesos de subjetivación y el pensamiento crítico. Pero sobre todo, este trabajo tiene un valor político insoslayable que nos llama a no olvidar que nuestras investigaciones tienen que aportar también a construir los caminos para encontrar las formas contemporáneas de transformación de nuestras sociedades desde lugares de actuación localizados y singulares.

La salida de un libro, además, es siempre motivo de celebración, y más cuando se trata de uno que recoge investigaciones situadas que nos ayudan a acercarnos a muchas de las principales problemáticas de las subjetividades y el pensamiento crítico hoy. Asimismo, es merecedor de festejos que estemos ante la publicación del tercer tomo de la Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas, que editó sus dos primeros libros en 2012 y 2013. No podemos dudar, entonces, en alimentar la continuidad de un proyecto innovador y desafiante, que se juega por lo colectivo, por la exploración de los márgenes del pensamiento, por las fronteras de los saberes y por las fugas y devenires que contribuyen a sustraernos de lo hegemónico, de lo dominante; para aportar a desplegar potencias y fortalecer búsquedas que no por inciertas son menos fecundas y disruptivas.



ISBN: 978-958-20-1195-6



9 789582 011956